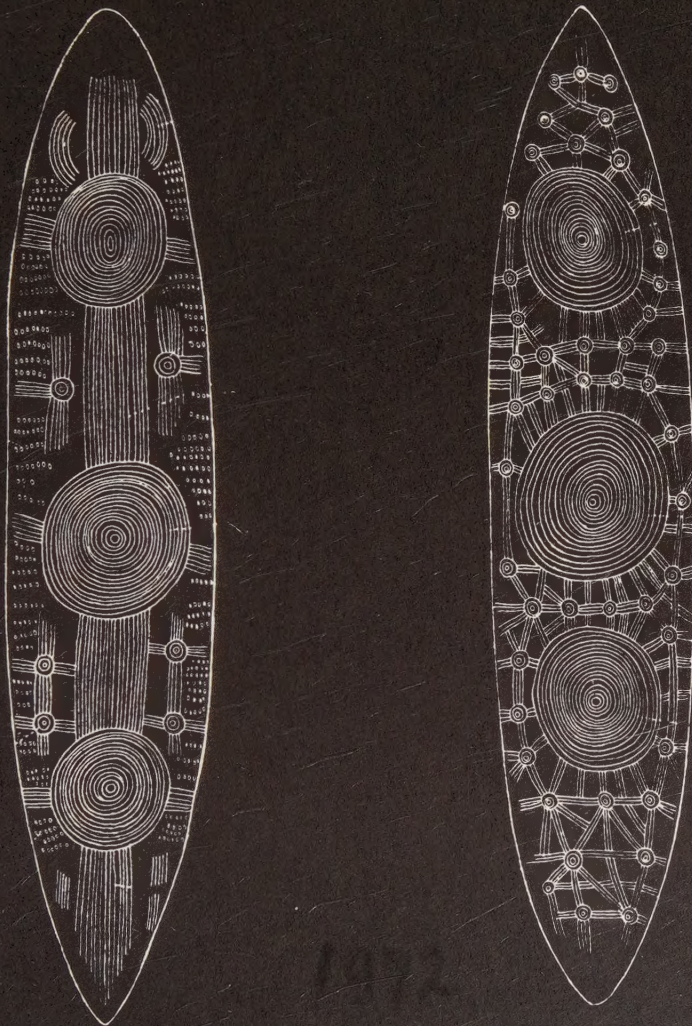


LÉVI-STRAUSS OCH TOTEMISMENS TEORETIKER



Tord Olsson



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552412_0016

LEVI-STRAUSS
OCH TOTEMISMENS TEORETIKER

Tord Olsson

LÉVI-STRAUSS
OCH TOTEMISMENS TEORETIKER

Tord Olsson
FK, Kr

Avhandling för filosofie doktorsexamen

Avhandlingen kommer att försvaras vid
en offentlig disputation å Universitetets
lärosal VII lördagen den 30 september 1972
kl. 10.00

INNEHÅLLSFÖRTECKNING

INLEDNING	7
I. LÉVI-STRAUSS' VETENSKAPSSYN	sid. 9
A. LINGVISTIKEN SOM FÖREBILDIG FORSKNING	9
B. MODELL OCH STRUKTUR: LÉVI-STRAUSS' TEORETISKA OCH METODOLOGISKA HÅLLNING	13
II. TOTEMISMENS TEORETIKER	20
A. ETNOCENTRISMENS PROBLEM	20
1. L'esprit humain, Lévi-Strauss' syfte	20
2. La mentalité primitive. Två samhällstyper: vår och de andras	21
3. Totemismen: Vi och de andra	25
4. Vi totemister	27
5. "Primitiv" klassifikation. I (Lévi-Strauss och Durkheim-Mauss).	28
6. "Primitiv" klassifikation. II (Lévi-Strauss contra Malinowski).	32
B. "DEN SUBJEKTIVA NYTTANS TEORETIKER"	46
1. Malinowskis teori om totemismen	46
2. Radcliffe-Browns "Första teori" om totemismen	49
C. "DEN YTTRE ANALOGINS TEORETIKER"	56
1. Raymond Firth och totemismen på Tikopia	56
2. Meyer Fortes och totemismen hos tallensi	68
D. "VERS L'INTELLECT"	72
1. "Primitiv" identifikation som semantisk-logisk problematik	72
2. Evans-Pritchard: tvillingar och fåglar i nuernas Phänomenologie des Geistes	76
3. Radcliffe-Browns "andra teori" om totemismen	95
III. LÉVI-STRAUSS' UPPHÄVANDE AV TOTEMISMEN	103
("Aufhebung" av tidigare teorier. "Hinaufhebung" av empiriska rön till teoretisk nivå)	
A. DET OLYMPISKA PERSPEKTIVET	103
1. Inledande metavetenskapliga påpekanden av Lévi-Strauss	103
2. Upphävandet av den klassiska utgångspunkten (J. Long, ojibwa).	105
3. Förhandsantaganden bestämmer perspektivet på totemismen. "Hinaufhebung" till ett olympiskt perspektiv	108
4. Förhandsantaganden påverkas av lingvistik	118

B. "DEN YTTRE ANALOGINS" UPPHÄVANDE	125
1. Lévi-Strauss och Raymond Firth	125
2. Lévi-Strauss och Meyer Fortes	139
C. "DEN INRE HOMOLOGINS" FRAMHÄVANDE	142
1. Lévi-Strauss och Evans-Pritchard	142
1. Lévi-Strauss och Radcliffe-Browns "andra teori" om totemismen	156
SUMMARY	168
LITTERATURFÖRTECKNING	185

INLEDNING

Enligt traditionell uppfattning är totemismen en speciell institution som utmärker vissa "primitiva" samhällen. Den totemistiska förbindelsen mellan naturfenomen och en mänsklig grupp eller individ visar på ett tänkesätt som radikalt avviker från vårt, har man menat. Gentemot denna uppfattning hävdar Lévi-Strauss¹ att principerna för det tänkande som ligger bakom den föregivna totemismen är ett uttryck för en elementär logik som är gemensam för allt mänskligt tänkande. I den meningen är vi alla totemister, och det traditionella begreppet totemism kan avfärdas som ett pseudobegrepp: totemism är enligt Lévi-Strauss inte någon självständig institution, inget "ämne i det etnologiska riket" utan en blandning av skilda ingredienser som teoretikerna godtyckligt doserat. När man så genom detta blandningsförfarande skapat en hybrid som man betecknat med paraplytermen "totemism" har man försökt förklara denna företeelse "objektivt", eftersom man inte insett företeelsens fiktiva karaktär. Ledande förklaringsprinciper har då, menar Lévi-Strauss, varit av utilitaristiskt slag (man har hänvisat till totemarnas betydelse ur näringssynpunkt) och vad han kallar "yttre analogi" (man har framhållit att förbindelsen mellan naturlig och mänsklig kategori grundar sig på en varsebliven, parvis likhet). Lévi-Strauss' upphävande av totemismens problem i Le totémisme aujourd'hui består i en kritik av detta förfarande och träffar alltså forskarnas verksamhet.

Evans-Pritchard och framför allt Radcliffe-Brown har emellertid lyckats frilägga de mentala operationer som betingar "totemistiska" uttrycksformer, menar Lévi-Strauss; de har insett "totemismens" "verkliga natur", att den ingår i en aktivitet som är av intellektuellt slag:

1 En aktuell bibliografi utgör Bibliografi 1970

människans begreppsmässiga ordnande av världen.

Efter en inledande översikt av Lévi-Strauss' vetenskapssyn skall jag försöka klarlägga några av de problem och lösningsförslag som är föremål för Lévi-Strauss' analyser. Detta får sedan utgöra bakgrunden till den följande framställningen.*

* Delar av detta arbete har presenterats vid religionshistoriska doktorandseminariet, Lund, under ledning av prof. Sven S. Hartman. Jag tackar för den konstruktiva kritik som framförts av deltagarna där. Särskilt tacksam är jag för den hjälp jag fått av Marianne Olsson, som hjälpt till med utskrivning av manuskriptet och upprättat litteraturlistan.

I LÉVI-STRAUSS' VETENSKAPSSYN

A. LINGVISTIKEN SOM FÖREBILDIG FORSKNING

Uppfattningen att verkligheten kan "skiktas" i olika plan eller nivåer som står i relation till varandra och att därför företeelser på ett plan kan förstås genom att återföras till en annan nivå, intar en central plats i Lévi-Strauss' författarskap. I Tristes tropiques berättar han att han hämtat denna lärdom från psykoanalysen, marxismen och geologin.

"tous trois démontrent que comprendre consiste à réduire un type de réalité à un autre; que la réalité vraie n'est jamais la plus manifeste; et que la nature du vrai transparait déjà dans le soin qu'il met à se dérober. Dans tous les cas, le même problème se pose, qui est celui du rapport entre le sensible et le rationnel et le but cherché est le même: une sorte de superrationalisme, visant à intégrer le premier au second sans rien sacrifier de ses propriétés." ¹

Det som Marx, Freud och geologerna utfört inom sina forskningsfält ville Lévi-Strauss möjliggöra på antropologins område och sökte därför en vetenskapligt hållbar metod. Den fann han i lingvistikens, och därifrån berättar han begrepp, metoder och problemställningar. Vi kan urskilja några tankegångar hos Ferdinand de Saussure, Nicolaj S. Trubetzkoy och Roman Jakobson som är av vikt för Lévi-Strauss' behandling av totemismens problem.

1. Saussures distinktion mellan la langue, det abstrakta och överindividuella språkssystemet och projiceringen av detta i den konkreta och individuella talakten, la parole. La langue är det system av regler som är förutsättningen för la parole. Men la langue kan bara studeras indirekt, genom de konkreta uttryck det tar sig i individuella språkhandlingar. La langue

1 Lévi-Strauss (1955), 62.

måste alltså rekonstrueras ur la parole.¹

2. Genom Saussures distinktion mellan deskriptiv, "synkronisk", och historisk, "diakronisk", språkforskning och hans framhåvande av den synkroniska metodens nödvändighet började man studera språket som system, de inbördes relationerna mellan de element varav språket är uppbyggt.² Trubetzkoy utvecklar i en programartikel, "La phonologie actuelle" (1933), denna uppfattning³ på följande sätt: a) De språkliga enheterna (som fonem) skall inte studeras som isolerade företeelser utan som delar av ett system.

"Définir un phonème, c'est indiquer sa place dans le système phonologique, ce qui n'est possible que si l'on tient compte de la structure de ce système."⁴

Han fortsätter:

"La phonologie actuelle ne se borne pas à déclarer que les phonèmes sont toujours membres d'un système, elle montre des systèmes phonologiques concrets et met en évidence leur structure."⁵

b) Vi måste leta efter vilka skillnader i språket som är relevanta för att ett ords betydelse skall kunna särskiljas från ett annats.⁶

3. Liksom lingvisterna sökte de universella lagar⁷ som ligger bakom de språkliga uttrycksformerna ville Lévi-Strauss på antropologins område uppdaga lagarna som betingar kulturella uttrycksformer. I Trubetzkoy's "recherche de lois phonologiques valables pour toutes les langues du monde"⁸ möter han ett utpräglat nomotetiskt eller universalistiskt kunskapsintresse.⁹

- 1 Saussure 1960, 30ff. Cour de linguistique générale utgavs postumt 1916. Lévi-Strauss hänvisar till Saussures distinktion t ex SA, 205. Jfr. IIIA 4.
- 2 Malmberg 1970, 47f; Saussure 1960, 115ff, 33. Idén om språket som system är gammal. Tanken finns t ex i Port-Royals grammatik på 1600-talet (Chomsky 1966, 31ff).
- 3 Trubetzkoy 1933, 244.
- 4 ibid, 233; jfr 243, 245.
- 5 ibid, 243.
- 6 ibid, 232.
- 7 se t ex Saussure 1960, 20; Trubetzkoy 1933, 233f, 243.

4. Enligt Lévi-Strauss skall Trubetzkoy ha gjort en grundläggande åtskillnad mellan "des phénomènes linguistiques conscients" och "celle de leur infrastructure inconsciente".¹ Denna uppfattning grundas tro-
ligen på Trubetzkoy's distinktion mellan fonetikens och fonologins studie-
objekt:

"... la phonétique recherche ce qu'on prononce en réalité en parlant une langue, et la phonologie ce qu'on s' imagine pro-
noncer."

"Le son n'est pour le phonologue que la réalisation phonétique du phonème, un symbole matériel du phonème."

"Le phonologue, par contre, cherche à pénétrer dans la conscience linguistique d'une communauté linguistique (peuple, couche sociale, etc.)"²

Det framgår att vi å ena sidan har att göra med individuella och tids-
bundna talakter och å andra sidan överindividuella föreställningar som är
varaktiga i tiden³, men inte att föreställningarna är omedvetna. Lärdomar
från Freud tycks bestämma Lévi-Strauss' läsning av Trubetzkoy.

5. Integration av form och innehåll.

Vi citerar Jakobson och Halle i Fundaments of language 1956:

"just as musical form cannot be abstracted from the sound mat-
ter it organized, so form in phonemics is to be studied in re-
lation to the sound matter which the linguistic code selects, re-
adjusts, dissects and classifies along its own lines. Like mu-
sical scales, phonemic patterning is an intervention of culture
in nature, an artifact imposing logical rules upon the sound
continuum."⁴

6. Roman Jakobsons distinktion mellan språkets metaforiska och

8 Trubetzkoy 1933, 243.

9 AS, 40.

1 AS, 40.

2 Trubetzkoy 1933, 232.

3 loc.cit.

4 Jakobson-Halle 1956, 17. Jfr AS, 95.

och metonymiska poler. En språklig framställning kan utvecklas enligt två skilda semantiska principer: ett ämne kan leda till ett annat antingen genom deras likhet eller genom deras närhet (contiguity). Dessa förbindelser kan kallas metaforiska - respektive metonymiska processer. Normalt används i språket båda principerna, men hos människor som lider av afasi är den ena eller den andra av dessa processer helt eller delvis blockerad.¹

Inflytandet från lingvistikens inskränker sig inte till terminologi och metodfrågor, det leder också till att Lévi-Strauss gör vissa antaganden om undersökningsmaterialets natur. I uppsatsen "Language and the analysis of social laws" (1951)² säger han:

"the question may be raised whether the different aspects of social life (including even art and religion) cannot only be studied by the methods of, and with the help of concepts similar to those employed in linguistics, but also whether they do not constitute phenomena whose inmost nature is the same as that of language"³

1 Sid 123; Jakobson i Jakobson-Halle 1956, 76.

2 AS, 54-65.

3 SA, 61. Med "inmost" menas enligt Lévi-Strauss' egen interpretation de texte "le plus profond" (AS, 94). Överensstämmelsen skall alltså inte sökas på den empiriska nivån, utan på ett "djupare" plan.

B. MODELL OCH STRUKTUR. LÉVI-STRAUSS' TEORETISKA OCH METODOLOGISKA HÅLLNING.

1. Lévi-Strauss har gjort en teoretisk presentation av sin vetenskapliga metod i uppsatsen "Social structure", där han definierar sin position i motsättning till Radcliffe-Browns empiristiska vetenskapssyn.¹

I antropologin är begreppet social struktur traditionellt förknippat med Radcliffe-Brown framför andra. I uppsatsen "On social structure (1940)" ger han följande definition: "... human beings are connected by a complex network of social relations. I use the term 'social structure' to denote this network of actually existing relations."² Termen "social relation" definieras på följande sätt: "A social relation exists between two or more individual organisms when there is some adjustment of their respective interests, by convergence of interest, or by limitation of conflicts that might arise from divergence of interests. I use the term 'interest' here in the widest possible sense, to refer to all behavior that we regard as purposive."³ Allmänna uttryckt skulle således en social relation bestå mellan A och B eller flera om de på ett eller annat sätt anpassar sina målmedvetna beteenden till varandra.

Man bör emellertid uppmärksamma att studiet av social struktur inte är exakt detsamma som studiet av sociala relationer. En viss social relation mellan två personer existerar endast som del i ett omfattande nätverk av sociala relationer, och det är detta nätverk som utgör den sociala strukturen.⁴

1 SA, 295ff. Uppsatsen första gången tryckt i A.L. Kroeber (ed.): *Anthropology Today*, Chicago 1953, 524-553. Den är omtryckt i SA, 269-319, som används här. Radcliffe-Browns svar finns i Tax et al 1953, 109 och Lévi-Strauss' kommentarer ibid, 114ff.

2 Uppsatsen omtryckt i Radcliffe-Brown 1956, 188-204. Citatet ibid, 190.

3 ibid, 199.

4 ibid, 191.

Strukturer skall betraktas som empiriska entiteter som kan vara föremål för studier. Radcliffe-Brown är angelägen att understryka detta: Strukturerna är lika verkliga som individuella organismer och de är åtkomliga för oss genom direkt observation.¹

I anslutning till detta inför Radcliffe-Brown en distinktion mellan struktur och strukturell form, vilket tycks ha sin grund i hans vetenskapsideal. Naturvetenskapen innebär för honom en systematisk undersökning av universums struktur, så som den visar sig genom våra sinnen. Sociala företeelser utgör därvid en bestämd klass av naturliga fenomen² och socialantropologin kan därför betraktas som en gren av naturvetenskapen.³ Till skillnad från historia och biografi befattar sig naturvetenskap (science) inte med det speciella, det unika, utan med det allmänna, med kategorier (kinds), med återkommande händelser.⁴ Radcliffe-Browns vetenskapsideal är utpräglat nomotetiskt och empiristiskt.⁵

När vi studerar social struktur, säger Radcliffe-Brown, befattar vi oss med den konkreta verklighet som utgör de faktiskt existerande relationer som vid ett givet tidsmoment förbinder vissa människor. Här kan vi göra direkta observationer.⁶

Men detta är ju något unikt och tidsbundet och rimmar därför dåligt med Radcliffe-Browns vetenskapssyn. Studiet av social struktur skulle därmed inte kunna räknas som naturvetenskap, vilket Radcliffe-Brown, får man anta, gärna vill ha det till. Möjligen är det detta dilemma som är orsak till att han lanserar begreppet strukturell form.

Vad vi behöver i vetenskapligt syfte är en allmännare beskrivning av strukturell form, det normala eller generella som kan abstraheras från

1 *ibid*, 190.

2 *ibid*, 192.

3 *ibid*, 188.

4 *ibid*, 192.

5 *ibid*, 1ff.

6 *loc.cit.*

varieteterna av de faktiskt rådande relationerna mellan existerande individer, säger Radcliffe-Brown. Han försöker klargöra denna distinktion "between structure as an actually existing concrete reality, to be directly observed, and structural form, as what the fieldworker describes"¹, genom att betrakta begreppen ur ett diakroniskt perspektiv.

Den sociala strukturen är inte statiskt kontinuerlig som konstruktiv hos en byggnad utan är dynamiskt kontinuerlig i likhet med strukturen hos en levande kropp, där den ständigt förnyas. Likaledes förändras strukturen i samhällslivet. De befintliga relationerna mellan personer och grupper förändras genom åren; nya samhällsmedlemmar kommer till, andra faller ifrån, vänner blir fiender etc. På så sätt förändras den faktiska (actual) strukturen medan den allmänna strukturella formen förblir relativt konstant under en längre eller kortare tidsperiod.²

Kan strukturell form vara föremål för direkt observation, är den en empirisk realitet i likhet med struktur? Radcliffe-Brown är rätt knapphändig på den punkten, men säger att strukturell form är "kinds of relations that I can observe",³ och att "The structural form itself may be discovered by observation...".⁴

2. "The object of social-structure studies is to understand social relations with the aid of models", säger Lévi-Strauss i uppsatsen "Social Structure".⁵

För Lévi-Strauss är social struktur avgjort inte ett empiriskt studieobjekt eller forskningsfält, något som är föremål för undersökning som hos Radcliffe-Brown. Social struktur är inte en del av den sociala verklighet som forskaren studerar, utan en del av den "metod" han därvid använder sig av, skulle man kunna säga. "The term 'social structure' has nothing

1 loc.cit.

5 SA, 281.

2 ibid, 192f.

3 ibid, 193.

4 I Tax et al 1953, 109.

to do with empirical reality but with models which are built up after it"¹ är det första Lévi-Strauss slår fast. Social struktur är alltså en konstruktion som forskaren gör och måste därför kategoriskt skiljas från sociala relationer, vilka utgör det råmaterial som man utgår ifrån när man förfärdigar modeller; det är en eller flera modeller som utgör den sociala strukturen. Den ligger på en annan epistemologisk nivå än de sociala företeelser man undersöker och kan därför inte, som hos Radcliffe-Brown, reduceras till totaliteten av sociala relationer i ett visst samhälle.²

För att kunna betecknas som strukturer måste modellerna uppfylla vissa egenskaper. Jag återger Lévi-Strauss in extenso:

1. "First, the structure exhibits the characteristics of a system. It is made up of several elements, none of which can undergo a change without effecting changes in all the other elements.
2. Second, for any given model there should be a possibility of ordering a series of transformations resulting in a group of models of the same type.
3. Third, the above properties make it possible to predict how the model will react if one or more of its elements are submitted to certain modifications.
4. Finally, the model should be constituted so as to make immediately intelligible all the observed facts."³

Vid strukturella studier måste man skilja mellan olika stadier eller nivaer i forskningsprocessen, mellan "observation" och "experimentation". Observationen av sociala fenomen, dvs. etnografiskt studium, fältarbete, insamlande av "data" etc., och konstruktion av modeller utifrån detta är inte samma sak som att experimentera med modeller. Med "experimenting on models" menar Lévi-Strauss jämförelse av modeller av samma eller olika typ samt de procedurer genom vilka vi får veta hur en given modell reagerar när den utsätts för förändring (se punkterna 2-3 ovan).

1 SA, 271.

2 loc.cit.

3 ibid, 271f.

Distinktionen är viktig eftersom mycket diskussion har uppstått ur den motsättning man velat se mellan konkretionen hos etnografiska data och den formella och abstrakta karaktär som vanligen utmärker strukturella studier. Motsättningen försvinner, menar Lévi-Strauss, om man beaktar att dessa drag tillhör två skilda nivåer, eller snarare två stadier i forskningsprocessen.¹

Det förefaller som modeller i ovanstående bemärkelse avser konstruktioner som forskare förfärdigar. Vi kan kalla sådana modeller forskarmodeller.

Ett problem som ofta återkommer hos Lévi-Strauss är förhållandet mellan människors uppfattning av det samhälle de lever i och samhällets faktiska natur.² Även i sådana sammanhang talar han om modeller.

Dessa modeller kan, menar Lévi-Strauss, vara medvetna eller omedvetna. Medvetna modeller är de "hemmagjorda" modeller enligt vilka samhällsmedlemmarna uppfattar det samhälle de lever i. Vi benämner dem vanligen "normer". De fungerar som en skärm i det kollektiva medvetandet och döljer ett djupare liggande mönster, vilket inte direkt eller medvetet uppfattas av samhället. Det är dessa omedvetna, djupt liggande företeelser som utgör omedvetna modeller.

De medvetna modellerna är relativt fattiga eftersom deras funktion är att bevara tro och sed i stället för att ge en förklaring därpå. Därför är det lättare för antropologen att arbeta med fenomen vars systematiska karaktär inte har uppmärksamats av samhället, dvs. med omedvetna modeller. Han behöver inte bryta sig igenom ett galler av medvetna modeller.

Men när sådana hemmagjorda modeller är ett hinder för forskaren, varför då inte bortse från dem och oberoende av dem konstruera egna, kan

1 SA, 272. För en kritik se t ex Maybury-Lewis 1960, 35 och Lévi-Strauss' svar på denna kritik, Lévi-Strauss 1960c, 52ff.

2 Se t ex kap VII och VIII i AS.

man fråga sig. Det bör man inte, menar Lévi-Strauss: Det är ett faktum att många "primitiva" samhällen har gjort modeller t ex av sina giftermålsbestämmelser som är mera träffande än många antropologers, så tydligen finns det skäl att ta hänsyn till ett samhälles hemmagjorda modeller: För det första kan de visa sig vara riktiga eller åtminstone vara en fingervisning; varje kultur har när allt kommer omkring sina teoretiker vars arbete förtjänar lika mycket uppmärksamhet som den antropologerna ger sina kolleger. För det andra, även om dessa hemmagjorda modeller är tendensiösa eller vilseledande, utgör just denna förvrängning en del av de fakta som studeras; de kan rent av tillhöra de viktigaste.¹

Vi kan kalla dessa "culturally produced models"² kulturmodeller.

Lévi-Strauss delar det nomotetiska kunskapsintresset med Radcliffe-Brown³, men inte dennes empiristiska inriktning.⁴ Lévi-Strauss understryker det konstruktiva draget i vetenskaplig verksamhet. Forskarens modeller är snarare uppfinningar än upptäckter, men uppfinningar med vars hjälp vi kan göra upptäckter.

"A la suite de Rousseau, et sous une forme qui me paraît décisive, Marx a enseigné que la science sociale ne se bâtit pas plus sur la plan des événements que la physique à partir des données de la sensibilité: le but est de construire un modèle, d'étudier ses propriétés et les différentes manières dont il réagit au laboratoire, pour appliquer ensuite ces observations à l'interprétation de ce qui se passe empiriquement et qui peut être fort éloigné des prévisions." ⁵

1 SA, 273f, För en kritik se t ex Nutini 1965, 715f; Nathhorst 1967, 8f.

2 SA, 274. Jfr Bohannan 1971, 13 ("Folk Systems of Explanation").

"Omedvetna modeller" kommer att utgöras av forskarmodeller i den meningen att de måste rekonstrueras av forskaren.

3 T ex Lévi-Strauss 1969, 40.

4 SA, 295ff; jfr Nutini 1970, 566; se även ibid ang. Lévi-Strauss' vetenskapssyn.

5 Lévi-Strauss (1955), 62.

Vid analysen av totemismen är förfarandet, menar Lévi-Strauss, att han på en teoretisk nivå konstruerar ett schema för att därifrån kunna uppdaga eller rekonstruera tidigare icke iakttagna samband. Den princip han menar sig följa är alltså: *reconstructio per constructionem*.¹

1 För en översiktlig framställning av strukturbegreppet hos Lévi-Strauss se Rotenstreich 1972. Ang. empiristisk resp. konstruktivistisk uppfattning av struktur se t ex Scholte 1966, 1193ff; Nutini 1968 (Radcliffe-Brown contra Lévi-Strauss); en kritisk hållning intar t ex Korn 1969, 9f.

11. TOTEMISMENS TEORETIKER

A. ETNOCENTRISMENS PROBLEM

1. L'esprit humain. Lévi-Strauss' syfte.

Den plats Lévi-Strauss intar som vetenskapsman och den uppgift han föresatt sig är enligt hans egna ord följande:

"... j'essaie de faire, à ma manière, c'est, en tant qu'ethnologue, de participer à une entreprise collective où la collaboration de l'ethnologue tient une place modeste: à savoir, comprendre comment fonctionne l'esprit humain."¹

Varför kan då inte frågan om den mänskliga tankens natur lämnas åt dem som traditionellt sysselsätter sig med detta problem, åt psykologer och filosofer? – Problemet gäller vems tanke dessa vetenskapsmän uttalar sig om: både de själva och de människor som är deras undersökningspersoner är ju bundna av en bestämd omgivning, av det samhälle de lever i och av den vetenskap som finns i det samhället. Etnografens ställning är delvis en annan. Givetvis är också han bunden av sitt eget samhälle, dess synsätt och den vetenskap som tillhör detta, men de människor han studerar tillhör vanligtvis andra samhällen än etnografens eget. Kanske finns det i dessa andra samhällen också andra tankeformer än de som gäller i hans eget. Om man föresatt sig att utröna den mänskliga tankens natur måste man därför ta hänsyn till en sådan möjlighet. Antropologin, läran om människan, har därför en viktig uppgift i ett sådant projekt. Lévi-Strauss uppfattar därvid sin verksamhet som en filosofisk (kantiansk) undersökning överförd till etnologins område:

"Il s'agit, en somme, d'une transposition de la recherche kantienne au domaine ethnologique, avec cette différence qu'au lieu

1 Lévi-Strauss 1963, 648.

d'utiliser l'introspection ou de réfléchir sur l'état de la science dans la société particulière où le philosophe se trouve placé, on se transporte aux limites: par la recherche de ce qu'il peut y avoir de commun entre l'humanité qui nous apparaît plus éloignée, et la manière dont notre propre esprit travaille; en essayant, donc, de dégager des propriétés fondamentales et contraignantes pour tout esprit, quel qu'il soit,"¹

Detta syfte medför ett ställningstagande till de resultat som bl a Malinowski och Lévy-Bruhl och dennes efterföljare kommit fram till beträffande det primitiva tänkandet: att det skulle finnas en speciell "primitiv mentalitet". Lévi-Strauss' intentioner gäller det som kan tänkas vara gemensamt för alla föreställningsformer, inte jakt på tecken som skiljer människor från människor och som har fått rättfärdiga människors jakt på människor. Det är alltså ett klassiskt problem som Lévi-Strauss måste ta ställning till: problemet om och i vilka avseenden föreställningsformerna hos de så kallade primitiva folk som antropologin studerar skiljer sig från våra.

2. La mentalité primitive. Två samhällstyper: vår och de andras.

Det klassiska problemet är alltså: finns det några genomgripande kategorier som bestämmer föreställningsformerna hos de folk som antropologin studerar, några grunddrag med vars hjälp vi kan beskriva eller rekonstruera en "primitiv mentalitet"?

Lévy-Bruhl är väl den som i allmänhet närmast förknippas med uttrycket "primitiv mentalitet", bl a på grund av titeln på arbetet "La mentalité primitive" från 1922, som föregicks av "Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures" 1910. Lévy-Bruhls utgångspunkt var att individens mentalitet härledde från kollektiva föreställningar (représentations

¹ ibid, 631. Detta är ett svar på P. Ricœurs påpekande att vissa likheter föreligger mellan Lévi-Strauss' verksamhet och kantianismen. Jfr Lévi-Strauss 1964, 19; jfr även Ricœur 1963, 600.

collectives) i hans samhälle och att vissa typer av föreställningar, och därmed vissa tankebanor tillhör vissa typer av social struktur.¹ Varje samhällstyp har därför sin speciella mentalitet. Visserligen kan de mänskliga samhällena klassificeras på många olika sätt, men enligt Lévy-Bruhl finns det generellt sett två huvudtyper, den primitiva och den civiliserade. Mot dessa svarar två skilda tankesätt och därför kan man tala om en "primitiv mentalitet" och en "civiliserad mentalitet" som till arten är olika. Lévy-Bruhl vill alltså understryka skillnaderna mellan civiliserade och primitiva folk.² Men, det bör noteras, denna skillnad har inte biologisk eller psykologisk grund, utan social.³

Skillnaden mellan oss och de "primitiva" anger Lévy-Bruhl med följande ord:

"... la nature au milieu de laquelle nous vivons est, pour ainsi dire, intellectualisée d'avance. Elle est ordre et raison, comme l'esprit qui s'y meut. Notre activité quotidienne, jusque dans ses plus humbles détails, implique une tranquille et parfaite confiance dans l'invariabilité des lois naturelles.

Bien différente est l'attitude d'esprit du primitif. La nature au milieu de laquelle il vit se présente à lui sous un tout autre aspect. Tous les objets et tous les êtres y sont impliqués dans un réseau de participations et d'exclusions mystiques: c'est elles qui en font la texture et l'ordre. C'est donc elles qui s'imposent d'abord à son attention et qui, seules, la retiendront. S'il est intéressé par un phénomène, s'il ne se borne pas à le percevoir, pour ainsi dire passivement et sans réagir, il songera aussitôt, comme par une sorte de réflexe mental, à une puissance occulte et invisible dont ce phénomène est la manifestation." ⁴

Lévy-Bruhl menar inte att de primitiva är inkapabla till logiskt tänkande⁵ men att de till skillnad från oss, som vill förklara tillvaron helt

1 Lévy-Bruhl 1918, 19; Jfr Durkheim-Mauss 1903, 25, 67ff.

2 Lévy-Bruhl 1918, 20f, 68; Evans-Pritchard 1965, 79f.

3 Jfr Evans-Pritchard 1965, 82.

4 Lévy-Bruhl 1925, 17f; jfr t ex Lévy-Bruhl 1931, XVI.

5 Lévy-Bruhl 1925, 12.

med hjälp av naturliga orsaker, rör sig med en annan världsbild, orienterad mot det övernaturliga:¹

"Entre ce monde-ci et l'autre, entre le réel sensible et l'au-delà, le primitif ne distingue pas. Il vit véritablement avec les esprit invisibles et avec les forces impalpables. Ces réalités là sont, pour lui, les plus réelles. Sa foi s'exprime dans les plus insignifiants comme dans les plus importants de ses actes. Toute sa vie, toute sa conduite en sont imprégnées."²

"La vie entière du 'primitif', depuis sa naissance jusqu'à sa mort, et même au delà, baigne, pour ainsi dire, dans le surnaturel."³

För att inte Lévy-Bruhl skall missförstås på denna punkt bör det understrykas att enligt denne "de primitiva" helt visst kan räkna med samma orsaksförhållanden som vi rör oss med; de kan t ex vara medvetna om de fysiologiska förutsättningarna för befruktning, speciellt betydelsen av den sexuella akten. Men här liksom i andra fall är de förutsättningar som för oss är nödvändiga och tillräckliga i deras ögon helt och hållet sekundära: den verkliga orsaken är av mystisk art.⁴ Lévy-Bruhl tycks mena att de "primitiva" så att säga fortsätter en tankegång på ett ställe där vi stannat; vår slutpunkt är inte en slutsats i deras reflexion: ett barn kommer till världen enbart om befruktning ägt rum, men man vidhåller att en kvinna är havande därför att en "ande" trängt in i henne.⁵

Missionärer och andra har sökt förklara tron på mystiska krafter som en följd av att man bortsett från skeendets verkliga orsaker. - Förklaringen måste vara omvänd, menar Lévy-Bruhl, för varför bortser man från dessa? Om "de primitiva" bortser från naturliga orsaker eller tillmäter dem ringa vikt, så är detta en konsekvens av just det förhållandet att deras kollektiva föreställningar (*représentations collectives*) omedelbart

1 Lévy-Bruhl 1918, 40.

2 Lévy-Bruhl 1925, 14; jfr Lévy-Bruhl 1918, 67.

3 Lévy-Bruhl 1931, VIII.

4 Lévy-Bruhl 1925, 513; jfr Lévy-Bruhl 1918, 138.

5 Lévy-Bruhl 1925, 513.

frammanar en inverkan från mystiska krafter.¹ I den "primitives" mentalitet föreligger en omedelbar övergång från den sinnliga perceptionen till den osynliga kraften. Ja, det är inte ens en övergång; snarare kunde det liknas vid omedelbart uppfattande (*appréhension directe*) eller intuition: han "sluter sig" inte till det ena av det andra, lika litet som vi av ett ord som vi hör sluter oss till ordets mening. Det är ingen operation som föresligger i två successiva moment utan bara i ett.² Vidskepliga människor i vårt samhälle, och ofta även religiösa, föreställer sig två verkligheter på olika plan (*ordres de réalités*), den ena synlig och handgriplig, säger Lévy-Bruhl, den andra osynlig, immateriell eller "andlig", liksom en mystisk sfär som innesluter den materiella. Men, fortsätter han, för mentaliteten i de "primitiva" samhällena finns inte denna föreställning om två särskilda världar som står i kontakt med varandra och mer eller mindre griper in i varandra. Det finns bara en. All verklighet är mystisk.³ Det är denna "primitiva" mentalitet som Lévy-Bruhl kallar "mystisk" och "prelogisk".⁴

1 *ibid*, 19; Enligt Taylor och Frazer var den "primitiva" människan hänfallen åt magiska föreställningar därför att hon drog oriktiga slutledningar utifrån sina observationer. Enligt Lévy-Bruhl är det alltså omvänt: om den "primitive" tänker ologiskt beror detta på att hans tänkande bestäms av samhällets mystiska föreställningar. Den första är en individualpsykologisk förklaring, den andra en sociologisk. Evans-Pritchard påpekar att Lévy-Bruhl otvivelaktigt har rätt vad beträffar individen, som av andra till stor del lär sig ett tankemönster i vilket mystiska samband kan vara etablerade. Han sluter sig inte till dem utifrån egen observation. (Evans-Pritchard 1965, 86)

2 Lévy-Bruhl 1925, 48.

3 Lévy-Bruhl 1918, 67; Som framgår av Lévy-Bruhls posthumt publicerade dagböcker modifierade han mot slutet av sitt liv sin ståndpunkt, bl.a. just på denna punkt och medgav att hans uttryckssätt lätt kunde leda till missuppfattningar. Han behöll dock sin grundsyn att det skulle finnas en speciell "primitiv" mentalitet och en "civiliserad". (Lévy-Bruhl 1949, 224ff et passim.)

4 Lévy-Bruhl 1925, 48.

Det prelogiska tänkandet följer, säger Lévy-Bruhl, "delaktighetens lag", "Loi de participation", som vi finner t ex i totemistiska föreställningar; de "primitiva" föreställer sig en "mystisk delaktighet" mellan t ex en djurart och en mänsklig grupp, som tar sig uttryck i föreställningar om en kollektiv släktskap eller identitet med djurarten. "De primitiva" formulerar därför utsagor om identitet av typen "vi är papegojor" utan att däri uppfatta något motsägande.¹

Totemistiska föreställningar är alltså enligt Lévy-Bruhl ett uttryck för den mentalitet som utmärker de primitiva samhällena till skillnad från de civiliserade.

3. Totemismen: Vi och de andra.

Litteraturen som behandlar totemismen är mycket omfattande. Redan 1920 presenterade van Gennep en översikt av 41 olika teorier över totemismen² och en bibliografisk avhandling av Christian Chulliat 1936 upptar över 400 olika författare som mer eller mindre utförligt behandlat ämnet.³ Dess popularitet var vid denna tid i stadigt avtagande och minskades med åren⁴ till dess att Lévi-Strauss 1962 avfärdade totemismen som ett vetenskapligt pseudobegrepp uppkommet ur en tendens (vanlig vid sekelskiftet) att under en beteckning sammanföra olika mänskliga fenomen som om de utgjorde en naturlig enhet.⁵ Därmed blev "totemismen" åter ett

1 Lévy-Bruhl 1918, 76ff; men jämför Lévy-Bruhl 1949, 77.

2 van Gennep 1920, För en översikt, se tablån s. 341.

3 Chulliat 1936. Ang. litteratur om totemismen se vidare: bibliografierna i TA; PS; Haekel, 1962, 956; Westphal-Hellbusch 1969, 117f; Firth 1964, 720f.

4 TA, 7ff.

5 TA, 1f.

aktuellt ämne¹ - men på ett annorlunda sätt.

Tidigare betraktades totemismen i allmänhet som ett standardexempel på kuriösa föreställningar och vanor hos exotiska folk, radikalt avviken-
de från oss västerlänningar. Hos normala människor fanns ingen totemism
och därför kunde denna tjäna som ögonmärke för att avgränsa vildar från
civiliserat folk. Och under sken av vetenskaplig objektivitet tycks man, med-
vetet eller omedvetet, ha gjort dessa "vildar" mer olika oss än de verkli-
gen är.² Vi skulle vara i besittning av den objektiva kunskapen och den pri-
mitiva människan vara offer för förvirrade tankefoster.

Denna böjelse att övervärdera den egna tankens objektiva inriktning
är en tendens som man återfinner i varje civilisation, menar Lévi-Strauss,
en tendens som inte heller saknas hos oss.³ I själva verket utgör etnocent-
riska attityder i främmande civilisationer, liksom i vår egen, förstklassiga
etnografiska dokument. Studiet av etnocentriskt tänkande i västerlandet är
därför oundgängligt om man vill förstå vår egen tids mytologi, hävdar
Lévi-Strauss.⁴

1 Se t.ex. Mendelson 1967; Worsley 1967; Fox 1967; Tambiah 1969; se
vidare not 3 sid 72.

2 TA, 1-4; jfr också kritiken av Sartre i PS, 330: "Son insistance pour
tracer une distinction entre le primitif et le civilisé à grand renfort de
contrastes graduée, reflète, sous une forme à peine plus nuancée, l'op-
position fondamentale qu'il postule entre le moi et l'autre." Det bör
dock påpekas att denna motsättning mellan "jag" och "de andra" enligt
Sartre är ett förhållande som bör övervinnas genom att frilägga den
möjlighet till intersubjektivitet ("l'intersubjectivité") som redan finns
i tillvaron. (Sartre 1966, 67.)

3 PS, 5.

4 PS, 330. Polemik mot Sartre, som av Lévi-Strauss anses fången i så-
dan etnocentrism. Jfr not 2 ovan. Om Sartre och Lévi-Strauss se
t ex Ipola 1969, 257-274; Abel 1970. En historisk studie i etnocentrism
erbjuder: George 1968. Lévi-Strauss' påpekande om etnocen-
trism träffar bl a den etnografiska facklitteraturen. Eftersom en stor
del av den etnografiska litteraturen kan påstås vara etnocentrisk, i den
meningen att den gör en boskillnad mellan oss som besitter den objek-
tiva kunskapen och "de primitivas" förvirrade föreställningsvärld, ut-

4. Vi totemister

Hur kunde det då komma sig att ett på 1960-talet så omodernt ämne som totemismen fick förnyad aktualitet? Den företeelse som tidigare hade varit en betryggande stämpel på "primitiva" folk uppenbarade sig nu i förtunnad form som ett spöke i vardagsrum och studiekammare. Lévi-Strauss ville nämligen i Le Totémisme aujourd'hui och La Pensée Sauvage visa att om termen totemism överhuvud taget täcker något skulle detta i så fall inte vara något annat än vissa av människans metoder för klassificering av företeelser i den värld hon lever i, det samhälle hon lever i.

Människor har överallt och i alla tider skapat sig en bild av sin omgivning för att orientera sig och överleva. Man skapar ett klassifikations-system som delvis är uppbyggt av vad man lärt av andras erfarenhet. Med varje ny observation och instruktion revideras systemet och utvidgas till en bild av världen som omfattar alla viktiga aspekter i omgivningen som djur, växter och mineral.¹ De naturliga och kulturella förutsättningarna skiftar från plats till plats och därmed också människors systematisering av världen i klasser och de relationer man ser mellan dessa. – Men de logiska grundprinciperna för klassifikation är desamma för alla folk, menar Lévi-Strauss; det finns en elementär logik som ytterst bestämmer all mänsklig tanke: "cette logique élémentaire, qui est comme le plus petit commun dénominateur de toute pensée, ... une logique originelle, expression directe de la structure de l'esprit (et, derrière l'esprit, sans doute, du cerveau), et non pas d'un produit passif de l'action du milieu sur une conscience amorphe."²

gör denna litteratur om andra civilisationer en etnografisk källa till vår egen civilisation, till vår egen mytologi.

1 Colby 1966, 4.

2 TA, 130. Jfr AS, 106, 28; Lévi-Strauss 1964, 18.

I och med att Lévi-Strauss betraktar totemismen som en variant av s k primitiv klassifikation och som därmed delar de grundprinciper som gäller för all klassifikation vill han upphöja det totemistiska tänkandet till en form av vetenskap.¹ Och omvänt: Redan boktiteln Le Totémisme aujourd'hui ger en antydning om att det tänkande som ansetts typiskt för de samhällen som forskare och lekmän betraktat som de mest primitiva också är närvarande i vår egen tankeprocess. I den meningen är vi alla totemister²; i stället för att vara en exotisk och kuriös företeelse blir den totemism som Lévi-Strauss talar om till ett allmänmänskligt drag.³ Det rör sig inte längre om en autonom institution, som kan definieras med hjälp av bestämda egenskaper och är typisk för vissa geografiska områden och vissa former av civilisation. I stället har vi att göra med ett modus operandi som kan urskiljas även bakom sociala strukturer traditionellt definierade som diametralt motsatta "totemistisk" samhällsstruktur (som kastväsendet i Indien).⁴

5. "Primitiv" klassifikation. 1 (Lévi-Strauss och Durkheim-Mauss).

Totemismen är alltså enligt Lévi-Strauss en form av klassifikation. Av vilket slag den än må vara, säger Lévi-Strauss, har klassificering som sådan ett egenvärde jämfört med frånvaron av klassifikation.⁵ I den meningen kan klassificering sägas uppfylla ett intellektuellt krav. Lévi-Strauss citerar med gillande G.G. Simpsons bok om djurtaxonomi:

1 PS, kap I: La science du concret, kap II: La logique des classifications totémiques, t ex 21-24, 35ff.

2 Jfr Leach 1965, 23.

3 Jfr Lévi-Strauss 1963, 630, 631, där han anger sin uppgift som att "dégager des propriétés fondamentales et contraignantes pour tout esprit, quel qu'il soit".

4 PS, 171f.

5 PS, 16.

"Scientists do tolerate uncertainty and frustration, because they must. The one thing they do not and must not tolerate is disorder. The whole aim of theoretical science is to carry to the highest possible and conscious degree the perceptual reduction of chaos that began in so lowly and (in all probability) unconscious a way with the origin of life. In specific instances it can well be questioned whether the order so achieved is an objective characteristic of the phenomena or an artifact constructed by the scientist. That question comes up time after time in animal taxonomy ... Nevertheless, the most basic postulate of science is that nature itself is orderly All theoretical science is ordering and if, systematics is equated with ordering, then systematics is synonymous with theoretical science." ¹

Detta ordningskrav är en grundval även för det tänkande som kallas "primitivt" -- men endast av den anledningen att detta krav utgör ett fundament för allt tänkande, tillägger Lévi-Strauss. Och det är just egenskaper som är gemensamma för allt tänkande som lättast gör det möjligt för oss att förstå tankeformer som kan verka mycket främmande, fortsätter han. ²

Marcel Mauss' och Emile Durkheims uppsats "De quelques formes primitives de classification" i L'Année Sociologique 1901 - 1902, ³ är det klassiska arbetet om primitiv klassifikation. Författarna påvisade med hjälp av material från zuñi- och siouxindianer, australiska stammar etc. hur "primitiva" folk klassificerar omvärlden med hjälp av en systematisk och ofta komplicerad begreppsapparat.

"Les classifications primitives ne constituent donc pas des singularités exceptionnelles, sans analogie avec celles qui sont en usage chez les peuples les plus cultivés; elles semblent, au contraire, se rattacher sans solution de continuité aux premières classifications scientifiques. C'est qu'en effet, si profondément qu'elles diffèrent de ces dernières sous certains rapports, elles ne laissent pas cependant d'en avoir tous les caractères essentiels. Tout d'abord, elles sont, tout comme les classifications

1 SM, 9f.

2 PS, 17.

3 Durkheim-Mauss 1903, 1-72.

des savants, des systèmes de notions hiérarchisées. Les choses n'y sont pas simplement disposées sous la forme de groupes isolés les uns des autres, mais ces groupes soutiennent les uns avec les autres des rapports définis et leur ensemble forme un seul et même tout. De plus, ces systèmes, tout comme ceux de la science, ont un but tout spéculatif. Ils ont pour objet, non de faciliter l'action, mais de faire comprendre, de rendre intelligibles les relations qui existent entre les êtres. Étant donné certains concepts considérés comme fondamentaux, l'esprit éprouve le besoin d'y rattacher les notions qu'il se fait des autres choses. De telles classifications sont donc, avant tout, destinées à relier les idées entre elles, à unifier la connaissance; à ce titre, on peut dire sans inexactitude qu'elles sont œuvre de science et constituent une première philosophie de la nature."¹

Att som författarna påstår, dessa klassifikationer inte har ett praktiskt syfte utan strävar efter en ordnad världsbild - det måste ha tilltalat Lévi-Strauss' intellektualistiska attityd, och han hänvisar gärna till Mauss' och Durkheims uppsats.²

Men författarna ville också visa, och det är det viktigaste temat i essän, att klassifikationssystemen har socialt ursprung, i den meningen att de ursprungligen enbart användes för att klassificera företeelser i samhället, men att de sedan kommit att appliceras på naturföreteelser och hela kosmos. Klassificeringen av kosmos är organiserad med samhället som förebild.³

Lévi-Strauss står i vissa avseenden nära den franska sociologiska skolan och särskilt då Marcel Mauss⁴, men tanken om de sociala faktas

1 *ibid*, 66.

2 t.ex. PS, 54f, 78. (Jfr. Durkheim-Mauss 1903, 51.)

3 Durkheim-Mauss 1903, 24f, 67, et passim.

4 Han har t.ex. skrivit en lång inledning till Mauss 1950, där särskilt *Essai sur le don* framhävs som revolutionerande för antropologisk forskning, ty därigenom framstår etnologins problem som "un problème de communication" (Lévi-Strauss 1950, XXXII).

överhöghet, som är ett så viktigt tema i denna tradition, erkänner han inte.¹ Detta torde vara anledningen till den relativt knapphändig uppmärksamhet Lévi-Strauss i sina studier av totemismen ägnar Durkheims Les formes élémentaires de la vie religieuse, där grundtemat utgör samhällets primat över religiösa och intellektuella föreställningar.² Och de gånger Lévi-Strauss ägnar Durkheim positiv uppmärksamhet framhäver han en annars undanskymd aspekt, dvs då Durkheim vidkänner att allt socialt liv, även det mest elementära, förutsätter en intellektuell aktivitet vars formella karakteristika inte kan vara en återspeglning av samhällets konkreta organisation. Ur Lévi-Strauss' intellektualistiska perspektiv är Durkheim då "som bäst".³

1 TA, 138f.

2 Durkheim 1912, t.ex. 12f; I detta avseende står Lévy-Bruhl i samma tradition.

3 TA, 138; Lévi-Strauss citerar (loc.cit) i detta sammanhang följande avsnitt ur Les formes:

" Il s'en faut donc que cette mentalité soit sans rapports avec la nôtre. Notre logique est née de cette logique ... Aujourd'hui comme autrefois, expliquer, c'est montrer comment une chose participe d'une ou de plusieurs autres ... Toutes les fois que nous unissons par un lien interne des termes hétérogènes, nous identifions forcément des contraires. Sans doute, les termes que nous unissons ainsi ne sont pas ceux que rapproche l'Australien; nous les choisissons d'après d'autres critères et pour d'autres raisons; mais la démarche même par laquelle l'esprit les met en rapports ne diffère pas essentiellement ... Ainsi, entre la logique de la pensée religieuse et la logique de la pensée scientifique il n'y a pas un abîme. L'une et l'autre sont faites des mêmes éléments essentiels, mais inégalement et différemment développés. Ce qui paraît surtout caractériser la première, c'est un goût naturel aussi bien pour les confusions intempérantes que pour les contrastes heurtés. Elle est volontiers excessive dans les deux sens. Quand elle rapproche, elle confond; quand elle distingue, elle oppose. Elle ne connaît pas la mesure et les nuances, elle recherche les extrêmes; elle emploie, par suite, les mécanismes logiques avec une sorte de gaucherie, mais elle n'en ignore aucun." (Durkheim 1912, 340ff.)

Förutom dessa teoretiska aspekter som Lévi-Strauss menar sig dela med den franska sociologiska skolan finner han hos denna stöd för sin metodologiska inriktning som han återför till Marcel Mauss. De aspekter han då framhåller i Mauss' arbete ger samtidigt en god bild av Lévi-Strauss' eget vetenskapsideal:

1. Lingvistikens bör utgöra en förebild för antropologin. Mauss: "La sociologie serait, certes, bien plus avancée si elle avait procédé partout à l'imitation des linguistes ..."¹
2. Förhållandet deltagare - observatör - teoretiker Gentemot teoretikern skall observatören ha sista ordet, men gentemot observatören den infödde. Men den infödde deltagaren är ur en annan synpunkt samtidigt observatör och teoretiker och gör då rationaliserande tolkningar av sitt eget samhälle. Därför måste vi slutligen frilägga de omedvetna kategorier som, bakom dessa tolkningar, bestämmer magins, religionens och språkets utformning.²
3. Den sociala verkligheten kan "skiftas" i olika plan och beskrivas som en relation mellan dessa plan.³

6. "Primitiv" klassifikation II (Lévi-Strauss contra Malinowski).

a. Några synpunkter hos Malinowski

Enligt Lévi-Strauss uppfyller klassifikation ett intellektuellt krav. Ett annat syfte som klassifikation kan väntas tjäna är att den mer eller mindre indirekt kan uppfylla biologiska behov, som ytterst har med över-

-
- 1 Mauss 1950, 299; citerat av Lévi-Strauss i AS, 37. Jfr. även Lévi-Strauss 1950, XXV.
 - 2 Lévi-Strauss 1969, 12, med hänvisning till Mauss 1950, 276, 111; Lévi-Strauss 1950, XXVII.
 - 3 Lévi-Strauss 1969, 11f, med hänvisning till Mauss 1950, 274; Lévi-Strauss 1950, XXV.

levande att göra, och därmed är förknippade med ekonomi och näringsliv.

Synpunkter av detta slag saknas så gott som helt i Lévi-Strauss' behandling av klassifikation. I stället vill han häri enbart se en intellektuell verksamhet som har ett värde i sig, och att nyttoaspekten vid klassificering och kunskapsförvärvande spelar en långt mindre roll än man tidigare trott.¹ Det måste vara så, säger han, att djur- och växtarter inte är kända på grund av att de är nyttiga utan att de har kommit att anses nyttiga eller intressanta därför att de redan är kända.²

Ståndpunkten att klassifikation huvudsakligen omfattar för människan nyttiga ting och att nyttoaspekten motiverar klassificeringen företrädes i utpräglad form av Malinowski. Då denne i Lévi-Strauss' polemik får tjäna som språkrör för "utilitaristiskt"³ tänkande, kan det därför vara befogat att dröja något vid sådana synpunkter som kan ha inbjudit till kritik från Lévi-Strauss. Men dessförinnan bör följande påpekas:

Malinowski förnekar inte att primitiva folk äger verklig kunskap som är empiriskt grundad och dessutom brukas på ett logiskt och rationellt sätt. Den "primitive" australiern är bekant med sin miljö, vanorna hos djuren han jagar och växterna han samlar. Hade han inte denna kunskap så skulle han svälta ihjäl. När han samlar föda, jagar, fiskar och tillverkar vapen leds han av sin kunskap som också möjliggör rationellt samarbete med andra. Kunskap, vetenskaplig kunskap är alltid människans främsta tillgång i hennes relation till omgivningen och bistår henne i alla vitala frågor. Utan kunskap och ett ständigt förlitande på denna skulle ingen kultur kunna överleva.⁴

1 PS, 6, 8, 14ff, 23f, et passim.

2 PS, 15.

3 TA, 82ff; PS, 6.

4 Malinowski 1944, 197f.

Men denna kunskap är av ett speciellt slag. Den är av praktisk natur och är förankrad i samhällets teknologi och materiella behov. Den leds av en pragmatisk princip, och det är denna ståndpunkt Lévi-Strauss vänder sig mot.¹

"Knowledge, partly embodied in manual skills, but also formulated and centered in certain principles and definitions referring to material technological processes, has, too, an early pragmatic or instrumental causality, a factor which² could not be absent even in the earliest cultural manifestations."

Malinowski rör sig gärna med uttryck som "man's pragmatic interests"³ och "our principle of man's practical and pragmatic outlook."⁴

1 PS, 6; TA, 82ff.

2 Malinowski 1944, 197f.

3 ibid, 198.

4 Malinowski 1948, 26. Det är den praktiska eller pragmatiska attityden till omgivningen som ytterst bestämmer det mänskliga språkets karaktär: "... language is rooted in man's practical interests in things and persons ..." (ibid, 273) eller i en "utilitarian attitude" som resulterar i vissa språkliga kategorier som attribut, handlingsbeskrivande kategorier, relationskategorier vilka i sin tur utgör grunden för adjektiv, adverb, preposition, konjunktion. (ibid, 274.) Malinowski summerar sin språkteoretiska ståndpunkt på följande sätt:

"... the fundamental grammatical categories, universal to all human languages, can be understood only with reference to the pragmatic Weltanschauung of primitive man ..." (ibid, 266.)

Språkets primitiva ursprung förklarar därför varför ett, som Malinowski säger, modernt, civiliserat språk släpar på en enorm dödvikt av arkaismer, magisk vidskepelse och mystisk vaghet. De barbariska och primitiva kategorierna måste även via språket ha påverkat senare tiders filosofi, fortsätter han. (ibid, 265f.) Men det finns slutligen en grundläggande skillnad: hos de primitiva har språket en annan ställning och funktion än hos civiliserat folk, som t.ex. i Malinowskis egen framställning.

"In this, language becomes a condensed piece of reflection, a record of fact or thought. In its primitive uses, language functions as a link in concerted human activity, as a piece of human behavior. It is a mode of action and not an instrument of reflection." (ibid, 246.)

Jfr. PS, 1, 5; Malinowski noterar ett undantag: "The case of language used in free, aimless, social intercourse ..." (1948, 247).

Särskilt den "primitiva" människans uppfattning och intresse av omgivningen utmärkes av en pragmatisk attitud. Världen omkring honom väcker något intresse endast till den grad den förmår frambringa ting som på ett eller annat sätt är användbara:

*"The outer world interests him in so far as it yields things useful. Utility here of course must be understood in its broadest sense, including not only what man can consume as food, use for shelter and implement, but all that stimulates his activities in play, ritual, war or artistic production."*¹

(not 4 forts.)

Som Leach påpekat har William James pragmatism sannolikt påverkat Malinowski. Det var just vid tiden omkring 1910, samtidigt som Malinowski kom till England för att studera sociologi för Westermarck och Hobhouse, som James filosofi stod på höjden av popularitet. Som en sammanfattning av grundprinciperna för denna filosofi anför Leach följande ord:

"First, from the plausible thesis that certain biological interests underlie, or provide some of the necessary conditions of, all our thinking, he (James) passed to the more exciting (and more ambiguous) thesis that the sole function of thought is to satisfy certain interests of the organism, and that truth consists in such thinking as satisfies these interests." (Leach 1957, 121f; citatet hämtat från 122; Leach citerar W.B. Gallie.)

Om man här ersätter "thought" och "thinking" med "behaviour" och "behaving", så har man i ett nötskal huvudinnehållet i Malinowskis funktionalism, menar Leach. (loc.cit.) Enligt detta resonemang framstår alltså Malinowskis pragmatism som en teori om människans beteende, en teori som (till skillnad från James' pragmatism) i sina utgångspunkter, vilka sökes på "primitivt" område, väsentligen åsidosätter mänsklig tanke och reflexion.

Malinowskis språkteoretiska bidrag bör ses i ljuset av detta: han betraktar primitiva språk som "a mode of action, rather than a counter-sign of thought." (Malinowski 1948, 263.) Denna åskådning är förknippad med begreppet "context of situation" dvs varje enskilt ord får till stor del sin betydelse av den situation i vilken det yttras (ibid, 233f). Malinowski har upptagit P. Wegeners "Situationstheorie" (Se: Firth, JR, 1957, 95f, 102ff). Även Evans-Pritchard förmodar att Malinowski kan ha influerats av William James (Evans-Pritchard 1965, 48). Som Leach påpekat dyker ordet "pragmatic" ofta upp i Malinowskis skrifter (Leach 1957, 121).

1 ibid, 269, min kurs.

I fauna och flora är ätbarheten bestämmande: ett visst antal djur och växter, nämligen de som utgör stammens främsta föda, dominerar stammedlemmarnas intressen, säger Malinowski, och fortsätter:

"To primitive man nature is his living larder, to which -- especially at the lowest stages of culture -- he has to repair directly in order to gather, cook, and eat when hungry. The road from the wilderness to the savages' belly and consequently to his mind is very short, and for him the world is an indiscriminate background against which there stand out the useful, primarily the edible, species of animals or plants. Those who have lived in the jungle with savages, taking part in collecting or hunting expeditions, or who have sailed with them over the lagoons, or spent moonlit nights on sandbanks waiting for the shoals of fish or for the appearance of turtle, know how keen and selective is the savage's interest, how it clings to the indications, trails, and to the habits and peculiarities of his quarry, while it yet remains quite indifferent to any other stimuli. Every such species which is habitually pursued forms a nucleus round which all the interests, the impulses, the emotions of a tribe tend to crystallize. A sentiment of social nature is built round each species, a sentiment which naturally finds its expression in folk-lore, belief, and ritual." ¹

Allt sådant som på ett eller annat sätt har någon användning eller betydelse avtecknar sig för "vilden" som isolerade, fristående enheter mot en odifferentierad bakgrund, en diffus fond som är naturen:

"All such significant things stand out for the savage as isolated, detached units against an undifferentiated background. When moving with savages through any natural milieu -- sailing on the sea, walking on a beach or through the jungle, or blancing across the starlit sky -- I was often impressed by their tendency to isolate the few objects important to them, and to treat the rest as mere background. In a forest, a plant or tree would strike me, but on inquiry I would be informed -- 'Oh, that is just 'bush'." An insect or bird which plays no part in the tradition or the larder, would be dismissed 'Mauna wala' -- merely a flying animal. But if, on the contrary, the object happened to be useful in one way or another, it would be named; detailed reference to its uses and properties would be given, and the thing thus would be dis-

1 ibid, 27, min kurs. "The road - animals and plants" citerat i TA, 82.

tinety individualized. The same would happen with regard to stars, landscape features, minerals, fishes and shells. Everywhere there is the tendency to isolate that which stands in some connection, traditional, ritual, useful to man, and to bundle all the rest into one indiscriminate heap."¹

b. Lévi-Strauss och det konkretas vetenskap

La Pensée Sauvage inledes med ett kapitel som heter "La science du concret", där Lévi-Strauss attackerar föreställningen att det tänkande som kallas "primitivt" inte skulle vara inriktat på s.k. objektiv kunskap.²

Enligt Malinowski skulle den "primitiva" människans uppfattning av omgivningen bestämmas av en praktisk eller "pragmatisk" attityd, som leder till en viss typ av verklighetsuppfattning där endast de ting som på ett eller annat sätt är användbara eller nyttiga utvecklar sig som fristående ting mot naturens diffusa bakgrund. (sid 36). Detta bör medföra en typ av kunskap som är högst ofullständig och punktvis fördelad, vilket med andra ord skulle innebära en förhållandevis odifferentierad, ofullständig och osystematisk klassifikation av växter, djur etc.

Men den antropologiska litteraturen vittnar om att en sådan verklighetsuppfattning som enligt Malinowski skulle vara ett generellt kännetecken på "primitiva folk" inte gäller.

Lévi-Strauss påpekar att forskare ofta frapperats av de "primitivas" nära förtrogenhet med den biologiska omgivningen, den exakta kunskapen om den och den lidelsefulla uppmärksamhet de fäster vid den. -- Och just detta har man ansett betecknande för attityder och intressen som skiljer infödingarna från deras vita besökare.³ Jag skall anföra några exempel som Lévi-Strauss använder för att illustrera den ingående kunskap som "primitiva" folk kan uppvisa på det biologiska området:

1 ibid, 269, min kurs.

2 PS, 5.

3 PS, 10.

Exempel 1

"Among the Tewa Indians of New Mexico: Small differences are noted ... they have a name for every one of the coniferous trees of the region; in these cases differences are not conspicuous. The ordinary individual among the whites does not distinguish (them) ... Indeed, it would be possible to translate a treatise on botany into Tewa ...".¹

Tewas biologiska kunnande är inte begränsat till artkännedom. De språkliga medel man förfogar över vittnar också om en ingående kunskap på morfologins område. Det finns bestämda termer för varje eller nästan varje kroppsdel hos fåglar och däggdjur. 40 termer används vid beskrivning av träd- och örtblad, 15 särskilda termer för olika delar av majsplantan.

Exempel 2

För att visa att biologisk kunskap inte är en funktion av den rent praktiska nyttan hänvisar Lévi-Strauss till F.G. Specks studier av indianerna i nordöstra USA och Kanada. Speck understryker den rikedom och noggrannhet som präglar deras botaniska och zoologiska kunnande² och fortsätter sedan:

"Such knowledge, of course, is to be expected with respect to the habits of the larger animals which furnish food and the materials of industry to primitive man. We expect, for instance, that the Penobscot hunter of Maine will have a somewhat more practical knowledge of the habits and character of the moose than even the expert zoologist. But when we realize how the Indians have taken pains to observe and systematize facts of science in the realm of lower animal life, we may perhaps be pardoned a little surprise. The whole class of reptiles ... affords no economic benefit to these Indians; they do not eat the flesh of any snakes or batrachians, nor do they make use of other parts except in a very few cases where they serve in the preparation of charms against sickness or sorcery."³

1 SM, 5f. Lévi-Strauss citerar här Robbins, W.W., Harrington, J.P., Freire-Marreco, B: "Ethnobotany of the Tewa Indians" i Bulletin no 55, Bureau of American Ethnology, Washington D.C., 1916, ss 9,12.

2 Speck 1923, 273; PS, 14.

3 Speck 1923, 273; PS 14.

Trots detta har, som Speck visat, nordöstindianerna utvecklat en verklig herpatologi med speciella termer för varje reptilsläkte och andra termer för arter och varieteter.¹

Exempel 3

Hanunó på Södra Filippinerna använder mer än 150 termer vid beskrivning av delar och egenskaper hos växter. Dessa termer anger de kategorier med vars hjälp man identifierar växterna.²

Hanunós klassificering av den lokala växtvärlden är långt differentierad, vilket Conklins undersökningar visar:

"The Hanunó classify their local plant world, at the lowest (terminal) level of contrast, into more than 18000 mutually exclusive folk taxa, while botanists divide the same flora -- in terms of species -- into less than 1300 scientific taxa."³

Conklins uppgifter om antalet växttyper Hanunó räknar med varierar något -- i ett tidigare arbete anges 1625, varav ca 1000 som nyttoväxter⁴ -- men det kan väl knappast förnekas att Hanunós kännedom om den lokala växtvärlden förefaller tämligen ingående.

Hanunós världsbild kan återges som en hierarkisk struktur varit växtvärlden bildar en underhierarki. På den högsta nivån i hierarkin indelas universum i "entitetet" eller sådant som kan benämnas samt sådant som inte kan benämnas. Det som kan benämnas differentieras vidare i ting, personer, djur etc. Så fortsätter differentieringen till den lägsta nivån i hierarkin. De språkliga termerna får därmed en allt snävare notation ju längre ner i hierarkin man kommer⁵ (se fig.1 och fig.2).

1 Speck 1923, 273; PS, 14.

2 Conklin 1954, 97; PS, 13.

3 Conklin 1962, 129.

4 Conklin 1954, 155ff, 188; ibid, 249, anges att 93% av floran utnyttjas; PS, 182, 7.

5 Conklin 1962, 131; PS, 182; ibid, 184 är Lévi-Strauss' version av Conklins schema (fig.1).

I	<u>kuwaq</u>	'entity' (i.e., something that can be named)
II	<u>bāgay</u>	'thing' (not a person, animal, etc.)
III	<u>kāyuh</u>	'plant' (not a rock, etc.)
IV	<u>qilamnun</u>	'herbaceous plant' (not a woody plant, etc.)
V	<u>lādaq</u>	'pepper (plant)' (not a rice plant, etc.)
VI	<u>lāda, balaynun</u>	'houseyard pepper (plant)' (not a wild pepper plant)
VII	<u>lāda, balaynun, mahārat</u>	'houseyard chili pepper (plant)' (not a houseyard green pepper plant)
VIII	<u>lāda, balaynun, mahārat, qūtin-kutiq</u>	'"cat-penis" houseyard chili pepper (plant)' (not a member of any of five other terminal houseyard chili pepper taxa such as <u>lāda, balaynun, mahārat, tūhud-manuk</u> , the "cock's-spur" variety).

Fig 1 (After Conklin 1962, 131)

[illegible]

A segment of Hanunóo plant taxonomy. All folk taxa included in the taxon *lādaq*, are indicated.

Fig 2 (After Conklin 1962, 133)

Om en hanunóobonde vill beskriva en viss pepparbuske kan han naturligtvis utan att namnge busken använda sig av de växtmorfologiska termer språket erbjuder (se ovan sid. 39). Men i allmänhet väljer han att använda sig av en eller flera av åtminstone åtta lexikaliska enheter på olika "kontrastnivå", (fig. 1, I-VIII), beroende på hur noggrant han vill eller behöver specificera växten.¹

Det faktum att hos Hanunó både nyttiga och onyttiga växter systematiskt klassificeras bestrider Malinowskis generella påstående om "vildens" världsbild, att endast de nyttiga arterna framstår som isolerade enheter mot naturens diffusa bakgrund. Till Malinowskis eventuella förmån kunde det nu invändas att de 6-800 växttyper som inte utnyttjas av Hanunó (alternativt de 7% som anges i ett tidigt arbete av Conklin. Se ovan sid. 39, not 4) ändå är till indirekt nytta. Det kan nämligen hävdas att identifikationen av de onyttiga växterna är nödvändig för att skilja dem från de nyttiga. Men om man på detta sätt tolkar Malinowskis uttryck "useful ... species of ... plants"² som nyttiga och indirekt nyttiga växttyper så stämmer ändå inte hans beskrivning av "vilden" för vilken "the world is an indiscriminate background against which there stand out the useful, primarily the edible, species of animals or plants."³ I Hanunós fall är detta nämligen en orimlighet eftersom botanisterna och den folkliga floran har samma materiella omfång dvs den lokala växtvärlden. Det återstår således ingen växtvärld som kan bilda en odifferentierad bakgrund till "the useful ... species of ... plants".⁴

1 Conklin 1962, 131.

2 Malinowski 1948, 27.

3 loc.cit.

4 Uppenbarligen har Malinowski inte heller avsett den tämligen orimliga möjligheten att växtvärlden i sin helhet skulle framstå mot resten av världen: "In a forest, a plant or tree would strike me, but on inquiry I would be informed - Oh, that is just "bush". (ibid. 269.)

Å andra sidan hamnar man i en tautologi om nyttotanken utvidgas på detta sätt. Icke desto mindre har den envisa lusten för utilitaristiska förklaringar, påpekar Lévi-Strauss, lett till sådana resonemang: totem kan representera farliga eller obehagliga ting, men äga ett negativt socialt intresse i den meningen att de inte kan ignoreras utan istället måste förökas till obehag för fiender och främlingar. På det sättet blir det svårt att hitta någonting som inte i ett eller annat avseende, positivt eller negativt (eller t.o.m. i brist på betydelse?) kan sägas utgöra ett socialt intresse, säger Lévi-Strauss. Rent principiellt blir det således nödvändigt att manipulera med intressebegreppet och vid varje tillfälle ge det en passande innebörd, och så övergår det till att bli en lek med ord, en *petitio principii* eller en tautologi.

Malinowski kunde inte heller hålla fast vid sin grundtanke att totemarterna utgörs av de nyttiga och främst ätliga arterna, utan måste föreslå andra motiv som beundran och fruktan, påpekar Lévi-Strauss.¹

Av bl.a. de exempel som här anförts drar Lévi-Strauss slutsatsen att växt- och djurarter inte är kända därför att de är nyttiga, utan att de har kommit att anses nyttiga eller intressanta därför att de redan är kända.² I anslutning till detta uttrycker Lévi-Strauss sin intellektualistiska ståndpunkt: huvudsyftet med "vetenskap" av detta slag är inte av praktisk art. Sådan "vetenskap" uppfyller intellektuella krav snarare än, eller i stället för, att tillfredsställa biologiska behov.³ Det är hans svar på den biologisk-affektiva reduktionism som utgör grunden för Malinowskis teori om totemismen.

Av vilka slag den än må vara har klassifikation som sådan ett egenvärde jämfört med frånvaron av klassifikation (ovan sid. 28). Lévi-

1 TA, 91f.

2 PS, 15.

3 PS, 16.

Strauss' syfte är att påvisa en hos "primitiva" folk ingående kunskap som inte är begränsad till för människan "nyttiga" ting och som på det biologiska området visar sig i långt differentierad taxonomi, vilken dessutom vittnar om detta vetandes systematiska natur. Betraktad som en generell teori om "primitiv" klassifikation och världsuppfattning måste därför "utilitarismen", i den form Malinowski givit den, ur Lévi-Strauss' synpunkt vara falsifierad genom de undersökningar som gjorts inom etnobiologins område, främst inom den gren av antropologin som kallas "ethnoscience".¹ Och tvärt emot Lévy-Bruhls åsikt, arbetar det "primitiva" tänkandet längs förståelsens vägar, inte affektivitetens, och med hjälp av distinktioner och motsättningar, inte sammanblandning eller delaktighet,² menar Lévi-Strauss.

Samtidigt medför den frontställning som Lévi-Strauss intar gentemot Malinowskis "utilitarism" att en väsentlig sida hos klassifikations-systemen kommer i skymundan. För Hanunóo utgör ris en huvudbeståndsdel av födan och varianter av ris spelar därför en viktig roll i dessa människors liv. Hanunóo har språkliga beteckningar på 92 varianter av ris, för vilka engelskan enbart har ordet "rice". Varje variant betecknas i Hanunóo med ett enda ord, medan man i engelskan måste använda sig av en fras som "a large-grain, brown-flecked rice". Den närliggande världen är rikare differentierad än mer avlägsna domäner. För Hanunóo är riset inte närmare dem enbart i fysisk mening utan främst vad gäller

1 Liksom i Hanunóos fall kan i allmänhet folktaxonomiernas formella egenskaper uttryckas i form av hierarkiska strukturer. I detta avseende uppvisar de liknande karakteristika som taxonomierna inom de biologiska vetenskaperna. För en översikt av "ethnoscience" se Colby 1966; ang. vetenskapliga taxonomier se Gregg 1954.

2 PS, 355.

deras intresse och bekymmer, deras ekonomi och existens.¹ Vid förfragan till någon Hanunóotalande om synpunkter på ris nr. 92 skulle man förmodligen få information om dess marknadsvärde, sättet att odla det, dess motstånd mot sjukdom och kanske något om dess tillagning, medan en engelsktalandes synpunkter på "a large-grain, brown-flecked rice" förmodligen skulle vara rätt torftiga.² -- Sådana synpunkter utmönstras i Lévi-Strauss intellektualistiska perspektiv.

1 Brown 1968, 317, 337.

2 ibid, 338.

B. "DEN SUBJEKTIVA NYTTANS TEORETIKER"

1. Malinowskis teori om totemismen.

Malinowski tillägnar sig Frazers klassiska definition av totemismen:

"... totemism is an intimate relation which is supposed to exist between a group of kindred people on the one side and a species of natural or artificial objects on the other side, which objects are called the totems of the human group."¹

Totemismen har alltså två sidor, en social, som utgör stammens uppdelning i mindre enheter, och en religiös sida, som ger uttryck åt den "primitiva" människans selektiva intresse inför den naturliga omgivningen och viljan att kontrollera den.

"In totemism we see therefore not the result of early man's speculations about mysterious phenomena, but a blend of a utilitarian anxiety about the most necessary objects of his surroundings, with some preoccupation in those which strike his imagination and attract his attention, such as beautiful birds, reptiles and dangerous animals."²

Detta leder till tre frågor som kan besvaras var för sig.

1. Varför väljer en primitiv stam ett begränsat antal naturliga arter, främst djur och växter, som totem och enligt vilka principer sker dessa urval?

Svaret är egentligen på förhand givet genom Malinowskis teori om primitiv verklighetsuppfattning. Totemismen är ett uttryck för människans selektiva intresse inför naturen: arterna som väljs är de som är viktigast ur näringssynpunkt. Dessa arter uppväcker starka affekter i den "primitiva" människans medvetande.

1 Frazer 1910, IV, 3. Malinowski 1948, 4.

2 loc.cit.

2. Varför tar sig det selektiva intresset uttryck i föreställningar om släktskap mellan människa och totem, förökelseriter, födoämnestabun och sakramentala måltider?

Malinowskis svar är i följande stil: Föreställningar om släktskap grundar sig på en uppfattad likhet mellan människor och djur; precis som människan är djuren rörliga, ger ifrån sig ljud, uttryck, känslor, har kropp och ansikte. Och genom sin större styrka, flygförmåga etc. visar de sig överlägsna människan och kommer därför att inta en framskjuten plats i "vildens" världsuppfattning och uppväcka beundran eller fruktan. Han vill därför, och för att arterna är nyttiga och ätliga, kunna kontrollera dem. De kultiska bruken bottnar i detta, liksom tron på en särskild makt över arten, släktskapen med den och föreställningen att människan och arten är av samma väsen. Malinowski fortsätter: "Such a belief implies, on the one hand, certain considerations and restraints - the most obvious being a prohibition to kill and to eat; on the other hand, it endows man with the supernatural faculty of contributing ritually to the abundance of the species, to its increase and vitality." ¹

3. Varför korresponderar indelningen av stammen i klaner med ett speciellt urval av naturliga arter?

Svaret följer av lösningen på föregående fråga. Förökelseriterna leder till magi och all magi leder till specialisering inom en familj eller klan. "In totemism the magical multiplication of each species would naturally become the duty and privilege of a specialist, assisted by his family. The families in course of time become clans, each having its headman as the chief magician of its totem." ²

Totemismen är ett uttryck för den "primitiva" människans attityd gentemot sådana element i omgivningen som är av grundläggande vikt

1 *ibid*, 28.

2 *ibid*, 28.

för hennes existens och ekonomi. Ett naturligt resultat av naturliga begär. "From the survival point of view, it is vital that man's interest in the practically indispensable species should never abate, ... Totemism appears thus as a blessing bestowed by religion on primitive man's efforts in dealing with his useful surroundings, upon his struggle for existence."¹

Lévi-Strauss' kritik.

Enligt Lévi-Strauss är totemism en form av klassifikation. Han riktar därför samma typ av kritik mot Malinowskis teori om totemismen som han riktat mot dennes tolkning av "primitiv" klassifikation, ty den biologisk-affektiva reduktionism varmed Malinowski ville förklara "primitiv" verklighetsuppfattning utgör grunden till hans teori om totemismen. Mot detta ställer Lévi-Strauss en intellektualistisk tolkning.

För att förklara totemismen, säger han, anlägger Malinowski ett synsätt som snarare är psykologiskt-biologiskt än etnologiskt: Malinowski för fram en naturalistisk, utilitaristisk och känslobetonad tolkning och totemismen blir inte längre ett kulturfenomen. Malinowski har med andra ord bara vänt på problemet. Det riktiga förhållandet, menade Lévi-Strauss i frågan om primitiv klassifikation, är inte att djur- och växtarter är kända därför att de är nyttiga utan att de har kommit att anses nyttiga därför att de redan är kända. Men i Malinowskis förklaring av totemismen blir de naturliga arterna totem därför att de är goda att äta ("bonnes à manger") och inte, såsom det verkligen förhåller sig, för att det går bra att tänka med hjälp av dem ("bonnes à penser").²

Detta är också hans principiella invändning mot Radcliffe-Browns "första teori" om totemismen.³

¹ ibid, 29.

² TA, 82, 84.

³ TA, 89, 128.

2. Radcliffe-Browns första teori om totemismen

1. Teorin

Radcliffe-Browns första teori om totemismen i uppsatsen "The sociological theory of totemism" (1929)¹ ledde fram till liknande slutsatser som Malinowskis, menar Lévi-Strauss: djur blir totem därför att de är "goda att äta".² Problemställningen hos Radcliffe-Brown är följande:

"Can we show that totemism is a special form of a phenomenon which is universal in human society and is therefore present in different forms in all cultures?"³

Det universella fenomen som åsyftas är "the general relation between man and natural species in mythology and ritual".⁴

Om vi förutsätter ett samhälle indelat i grupper kan totemism i sin vidare mening definieras som

"a special relation between each group and one or more classes of objects that are usually natural species of animals or plants but may occasionally be artificial objects of parts of an animal."⁵

För att förstå totemismen är det nödvändigt, detta är en väsentlig tes, att studera det mer allmänna förhållandet mellan människan och arterna i naturen.⁶ I de samhällen där människan för sitt uppehälle i hög grad är beroende av jakt eller växtsamlande är det vanligtvis, och förmodligen alltid så, att djuren och växterna blir föremål för rituella attityder; ofta figurerar de också i myterna. Detta är emellertid fallet också hos icke-totemistiska folk som andamaner och eskimåer.

Detta är de empiriska grundvalarna för teorin, som nu med hjälp av ett teoretiskt antagande kan formuleras på följande sätt: Totemism upp-

1 Omtryckt i Radcliffe-Brown 1956, 117-132.

2 TA, 85, 89.

3 Radcliffe-Brown 1956, 123.

4 ibid, 117

5 loc.cit.

6 loc.cit.

kommer till följd av en särskild utveckling av relationen mellan människa och arter i naturen. Låt oss nu anta att denna relation existerar i ett odifferentierat samhälle. När samhället senare kommer att differentieras i grupper drar detta med sig en rituell specialisering, så att varje grupp inträder i ett särskilt förhållande till ett visst eller vissa av samhällets *sacra*, som här utgörs av arter i naturen.¹

För att illustrera denna process väljer Radcliffe-Brown märkvärdigt nog, kan det tyckas, de icke-totemistiska eskimåerna som exempel. Deras anpassning till omgivningen tar sig uttryck i en markant åtskillnad mellan sommar och vinter och mellan sommardjur och vinterdjur. Det finns ett omfattande system av rituella relationer mellan samhället och de viktiga- te av dessa djur och i dessa riter får motsättningen mellan sommar och vinter ett markerat uttryck. Man får t ex inte äta renkött (sommarföda) och valrosskött (vinterföda) på samma dag. Vidare har eskimåerna indelat samhället i två grupper, personer som är födda på sommaren och de som är födda på vintern. Vi kan också iakta en antydning till rituell specialisering: sommarmänniskorna anses särskilt förbundna med sommardjuren och vintermänniskorna med vinterdjuren.

"This is not quite totemism, but it is clearly related to it, and illustrates, I think, the process by which totemism arises."²

Vi kan finna liknande paralleller i vårt eget samhälle: i den romerska kyrkan är helgonen heliga (sacred) för alla troende, men kyrkan är indelad i lokala församlingar som ofta står i en speciell relation till ett visst

1 ibid, 126f, 128. Ordet "sacra" hos Radcliffe-Brown bör uppfattas som en ironisk anspelning på Durkheims teori om totemismen som tidigare i uppsatser kritiserats av Radcliffe-Brown. Som denne påpekar innebär Durkheims teori att ett totem är "heligt", dvs. föremål för rituell attityd enligt Radcliffe-Browns terminologi, därför att det är ett emblem som konkret representerar gruppen och garanterar dess sammanhållning. (ibid, 125; Durkheim 1912, 327ff). Radcliffe-Browns teori är därför en omvändning av Durkheims (Radcliffe-Brown 1956, 129. Jfr TA, 88f.)

2 Radcliffe-Brown 1956, 127.

helgon.¹ Om teorin är riktig kommer därmed totemismens problem att reduceras till en annan frågeställning:

"Why do the majority of what are called primitive peoples adopt in their custom and myth a ritual attitude towards animals and other natural species?"²

Men detta problem anser sig Radcliffe-Brown redan ha löst genom att han upptäckt följande "lag":

"Any object or event which has important effects upon the well-being (material or spiritual) of a society, or any thing which stands for or represents any such object or event, tends to become an object of the ritual attitude."³

Totemismen förklaras alltså ytterst genom en "reduktion" till en ekonomisk "lag", eller enligt Lévi-Strauss' terminologi med hjälp av "bon à manger"-principen.

2. Vetenskapsideal

Sättet att ställa det inledande problemet, om vi kan visa att totemism utgör en del i ett överordnat, universellt fenomen, bottnar i ett vetenskapligt ideal som Radcliffe-Brown menade sig finna i naturvetenskaperna - och han betraktade socialantropologin som en gren av dessa. Därför borde också socialantropologin använda samma, som han trodde, induktiva metoder som karakteriserade naturvetenskaperna, och därmed dela de induktiva vetenskapernas uppgift: att upptäcka det universella eller allmänna i det enskilda.

"That of a science of culture is to reduce the complex data with which it deals to a limited number of general laws or principles."⁴

1 loc.cit.

2 ibid, 129.

3 loc.cit.

4 ibid, 123.

Onckligen måste detta mål ha attraherat Lévi-Strauss' reduktionistiska program, även om han är oense med Radcliffe-Brown om dessa lagars natur.

Vi kan inte här närmare gå in på den bild Radcliffe-Brown kan ha haft av de "induktiva vetenskaperna".¹ Så mycket står emellertid klart att han här knappast själv använder sig av en induktiv metod i meningen tolkningsfri observation och insamlande av "data" med en därpå följande generalisering. Han är visserligen en framstående empiriker, men samtidigt i hög grad problemcentrerad. Han kan t ex ha kommit fram till sin ekonomiska lag (L) på följande sätt:

a) genom tolkning av ekonomiska och rituella faktorer i samhället A (andamanerna) kommit fram till att lagen La gäller för A.

b) Därefter undersökt samhället B och funnit att Lb gällt för B. Men därvid måste La ha fungerat som förhandskunskap även om vi skulle antagit att han kommit fram till La på "induktiv" väg.

c) Om undersökningsområdet utvidgas ökas därmed förväntningarna att Lc gäller för C etc., vilket innebär att en impressionistisk föreställning om L redan föreligger, och därför kommer att utgöra en heuristisk devis eller ett förhandsantagande i en fortsatt undersökning. Men allt detta förutsätter ett visst kunskapsintresse, val av "data", tolkning, förväntningar etc. och är därför inte ett induktivt förfaringssätt i den angivna bemärkelsen. Men även om vi antar att han skulle kommit fram till "lagar" med hjälp av någon (annan) variant av induktivism kan han därmed inte komma fram till en generell slutsats om totemismen med hjälp av någon form av induktiv generalisering, ty för att komma därhän behövs just teorin om totemismen som innehåller det teoretiska antagandet om differentiering - rituell specialisering. Därmed kommer den generella slutsatsen att innehålla mer än vad som finns i de etnografiska observationerna och generali-

1 Om induktivismens dilemma se t ex Popper 1959, t ex 52; Popper 1963, 46ff et passim. Medawar 1969, 22-41.

seringarna, nämligen en konstruktiv hypotes.

Vetenskapsidealet som Radcliffe-Brown omfattar föreskriver alltså hur kunskapsbildning skall gå till, och som en sida av detta hur förklaringar skall se ut; detta återspeglas i den inledande problemställningen och i formuleringar av följande slag:

"No theory of totemism is satisfactory unless it conforms with a more general theory providing an explanation of many other things besides totemism."¹

Eller följande uttalande från 1923: "... social anthropology with its inductive generalizations can tell us how and why things happen, i.e., according to what laws".² Föregångare med Radcliffe-Browns vetenskapssyn finner vi bland hans äldre bemärkta landsmän som t ex H. Spencer och J.S. Mill. Den senare hävdade att

"An individual fact is said to be explained ... by stating the law or laws of causation, of which its production is an instance. ... And in a similar manner, a law or uniformity in nature is said to be explained, when another law or laws are pointed out, of which that law itself is but a case, and from which it could be deduced."³

Enligt Radcliffe-Browns vetenskapsideal skall en antropologisk förklaring med andra ord vara konstruerad enligt "covering law"-principen⁴: en händelse etc. förklaras genom att den härleds från eller "faller under"

1 Radcliffe-Brown 1956, 126.

2 Radcliffe-Brown 1958, 29

3 Mill 1872, 540; jfr Radnitzky 1968 I, 150, not 3

4 Jfr Radnitzky 1968 loc.cit. et passim.

en allmän lag. Men den förklaring av totemismen som Radcliffe-Brown lanserar uppfyller därför inte, som han tycks vidhålla, kraven på induktivismens deduktiv-nomologiska modell, ty totemismen kan inte reduceras till den ekonomiska "lagen" utan hjälp av det hypotetiska antagandet om differentiering - rituell specialisering. Och i själva verket har detta postulat införts just därför att totemismen skall kunna förklaras.

Radcliffe-Browns vetenskapsideal är därför ett ideal i två bemärkelser: det är för honom eftersträvarsvärt och tar sig onekligen också uttryck i ett naturalistiskt eller nomotetiskt kunskapsintresse; men som metodisk förebild är det oefterlikneligt på grund av föremålets chimära karaktär. Denna motsättning mellan föremålets fiktiva och ändå tilldragande egenskaper finns latent i texten som en "pseudo-naturalistisk" problematik. Pseudo, därför att "lagen" eller problemställningen delvis härleder sig från fältforskning tex bland andamanerna, vilken förutsätter intersubjektiv kommunikation, dvs ett visst menings-utbyte. Han har delvis förstått vad de menar. Men det finns också menings-skiljaktigheter; han tror tex inte på deras myter och kan inte finna något rationellt skäl till deras rituella attityder. Detta är en hermeneutisk problematik. - Men det finns kanske något skäl som inte är rationellt (objektivering), vissa objektiva faktorer som betingar deras attityder? Om vi kommer fram till dessa faktorer ("lagar") blir deras beteende mer begripligt. Vi kan "förklara" dessa attityder. Därmed skiftar vi till ett naturalistiskt synsätt: vi objektiverar eller naturaliserar människor vilket också innebär en distansiering: de blir främmande objekt vars beteenden och föreställningar är underkastade "lagar". Men när han på samma sätt (via "generalisering") "förklarar" liknande attityder i vår egen kultur innebär detta åter ett hermeneutiskt förfarande, ty förklaringen tjänar nu förståelsen genom förmedling av kulturmönster, han tolkar en främmande kultur med hjälp av vår egen, och omvänt, så att vi förstår vår egen kultur bättre genom denna förmedling - en ömsesidig traditionsprojicering. Det vi möter i Radcliffe-Browns text är

med andra ord en historisering av ett hermeneutiskt - naturalistiskt förfarande med den föregivna induktiva metoden som "mytisk" förebild.¹

1 Mot slutet av uppsatsen från 1929 gör Radcliffe-Brown ett uttalande som innebär att han i princip accepterar diffusionismens postulat, även om han betraktar det som ofruktbart för antropologins vidkommande.

"I would not be understood to maintain the view that totemism, or rather the different institutions which in different parts of the world we call by this general term, have arisen independently of one another. I think that it is very likely. But it does not matter for the sociologist, at any rate in the present state of our knowledge. If anyone wishes to believe that all the existing forms of totemism have come into existence by a process of what is rather unsatisfactorily called 'diffusion' from a single centre, I have no objection." (Radcliffe-Brown 1956, 132.)

Som vi skall se senare tar han i sin s k andra teori om totemismen i praktiken avstånd från den diffusionistiska hypotesen.

Ang. hermeneutiskt-kvasinaturalistiskt förfarande i humanvetenskaperna, se t ex Lesche 1971, 10f, 13ff; Radnitzky 1968 II, kap IV F 4, IV F 5.

C. "DEN YTTRE ANALOGINS TEORETIKER"

1. Raymond Firth och totemismen på Tikopia

Det problemkomplex Firth utgår från är följande:

"It is essential to know whether on the human side the relation is one in which people are involved as a group or only as individuals, and, as regards the animal or plant, whether each species is concerned as a whole or single members of it alone are considered; whether the natural object is regarded as a representative or emblem of the human group; whether there is any idea of identity between a person and the creature or object and of descent of the one from the other; and whether the interest of the people is focused on the animal or plant per se, or it is of importance primarily through a belief in its association with ancestral spirits or other deities. And in the latter event it is very necessary to understand something of the native concept of the relation between the species and the supernatural being."¹

Syftet och kunskapsintresset är att frilägga en kulturmodell, ".... to analyse the precise native attitude involved".²

Firth hämtar sitt material från ön Tikopia i Polynesien. Den sociala organisationen hos tikopias består av fyra patrilineala släktskapsgrupper som kan kallas klaner. I spetsen för var och en av dessa står en hövding (ariki) som samtidigt är religiöst överhuvud och därför står i en särskild relation till atua, dvs. gudar och anfädersandar. Det finns en viss parallax mellan arrangemanget av samhällsgrupper och arrangemanget av gudomligheter i det religiösa schemat.³ Förutom klassifikation av naturen i djur, växter, fiskar etc. fäster tikopia särskild vikt vid ätliga- och icke ätliga ting.

1 Firth 1967a, 227

3 ibid, 227f.

2 loc.cit.

1. Klanernas förhållande till växterna (klan-gud-växt)

Födan består uteslutande av vegetabilier och fisk. De viktigaste vegetabilerna är jams, taro, kokosnöt och brödfukt. Var och en av dessa sätts i samband med en av de fyra klanerna och betraktas som respektive klans egendom. Tikopias säger att en växt "lyder" eller "lyssnar till" en klan och dess hövding (eftersom han bl a rituellt företräder sin klan, menar Firth).

jams	"lyder"/"lyssnar till" (hövdingen för)	Kafika-klanen
kokosnöt	- " -	Tafua-klanen
taro	- " -	Taumako-klanen
brödfukt	- " -	Fangarere-klanen ¹

När man säger att en växt "lyder"/"lyssnar till" en klanhövding avses inte någon medveten lydnad utan bara att hövdingen utövar kontroll över den², främst i samband med den religiösa ritualen. Varje individ odlar de fyra växterna men det är Kafika- och Taumakohövdingarna som måste utföra de heliga plikterna vid den säsongsbundna sådden av jams resp taro, och Fangarerehövdingen vid brödfuktens mognad. Tafuahövdingen har däremot inga sådana bestämda skyldigheter, menar Firth, antagligen därför att kokospalmens frukter mognar efterhand året runt. Just i Tafuas fall finns vissa förbud som reglerar klanmedlemmarnas förhållningssätt mot klanens växt, men inte hos någon annan klan.

Varje klan har sin huvudgud. Sambandet mellan klan och växt har nu enligt de inföddas tro sin grund i den relation växten intar till den främsta klangudomligheten; växten tillhör denne, därav klanens särskilda relation till växten, menar tikopias. Sambandet mellan växter och klangudar hänför de infödda till en mytisk urtidshändelse.

"The story in the best-known version is that an atua, by name Tikarau, came to the land of Tikopia from foreign parts.

1 ".... simply that jurisdiction is exercised over it by the particular chiefs in question." loc.cit.

On his arrival a feast was made, and a huge pile of food, *tanga*, was set up in the marae of Rarokoka in Uta. Emulation then began between the local deities and the visitor as to who would be the victor in trials of strength or speed. According to the usual tale a hopping match was instituted, and a circuit of the lake was begun. The contestants had passed round the seaward side, left Namo behind, and had entered on the path through Te Roro, when Tikarau slipped and fell. He made pretence of having injured his leg on one of the rocks which strewed the way, and began to limp. Suddenly, however, he made a dash for the glade of Rarokoka, where the provision for the feast lay, and grabbing up the heap, fled to the hills. With the Family of gods in close pursuit he made for the crest, but arriving at the spur of Marepa he slipped and fell once more, so that a deep groove in the hillside at the present day is known as "The Place of Falling of Tikarau" (*Te Singanga o Tikarau*). The Family of deities, coming up, were just able to grab, one a coconut, another a taro, another a bread-fruit, and others a yam, before their opponent, gathering himself up, bolted to the edge of the cliff, and being an *atua*, launched himself into the sky and set off for the far lands with his ill-gotten gains. He retained the bulk of the feast, but the Family had been able to save for Tikopia the principal food-stuffs, and transmit them to posterity. Thus the *Atua i Tafua* had seized a coconut, whence his clan now control that fruit; the *Atua i Taumako* had grasped a taro, which is now the vegetable of that clan, the *Atua i Fangarere* had gripped a bread-fruit, which is now controlled by his group, while *Pu Ma*, deities of *Kafika* had obtained the yam, which is now under the jurisdiction of this clan."¹

Denna mytyp är vanlig hos primitiva folk, menar Firth. Dess allmänna funktion är att ge en grundval åt existerande socio-ekonomiska förhållanden.² Förbindelsen klan - växt ser Firth likaså ur ett funktionellt perspektiv som betonar existentiella-ekonomiska faktorer.

"The association of the clans with the principal food plants of the island and the performance of rites to ensure a continuance of their fertility is comprehensible in that the importance of these food-stuffs is thereby maintained in the

1 *ibid*, 230f.

2 *ibid*, 231.

eyes of the people, their cultivation is invested with a certain religious sanction, and their economic interest is thus reinforced."¹

Varför är då klanerna så definitivt förbundna med dessa växter, men inte med de viktigaste av de åtliga fiskarterna, som onekligen är av ekonomisk betydelse? Firth antar att detta hänger samman med ekologiska faktorer:

"This is probably to be correlated with the greater fixity of the plant species, the fact that their propagation, their growth and their harvest are more under human control, and that they are clearly localized at all times; fish on the other hand are much more liable to variation, and are present to human ken as a rule only in immediate connection with their capture."²

Den växande jamsen, kokospalmen, taron och brödfrukten får inte skadas, ett förbud som har ett avgjort ekonomiskt värde, menar Firth. Men för Tikopias ligger orsaken i den övernaturliga sfären. Växterna är heliga ("sacred"), ty de är inte bara klangudarnas egendom utan "representerar" dem kroppsligt ("represent them corporeally"):

Jamsen "är" Kafikagudens (Atua i Kafika) kropp

Taro "är" Taumakogudens (Atua i Taumako) kropp

Brödfrukten "är" Fangareregudens (Atua i Fangarere) huvud

Kokosnöten "är" Tafuagudens (Atua i Tafua) huvud.³

Förhållandet klangud - växt skall då uppfattas på följande sätt:

"None of these plants are in themselves considered as sacred, nor are they ever termed atua. They are controlled by the principal atua of the respective clans, and figuratively are spoken of as being the bodies or portions of the anatomy of these supernatural beings, but they are not atua in themselves. No Tikopia ever termed an edible food plant an atua

1 ibid, 230.

2 ibid, 231.

3 ibid, 232. "Thus of the yam the Arikikafika, its guardian, said: 'te ufi, te tino te Atua i Kafika', 'the yam, the body of the Deity of Kafika', " (loc.cit.)

even when speaking of it on the magico-religious or mythic plane." ¹

2. Klanernas förhållande till djurvärlden (klan-gud-djur)

När det gäller djurvärlden möter vi omvända förhållanden: arter som utgör föda är inte förbundna med någon social grupp och förökelsearterna är av ett generellare slag. Det är vidare de oätliga arterna som förbinds med klaner och klangudar; man fäster inte något större avseende vid dessa arter och de är naturligtvis inte föremål för förökelseceremonier. Firth kommenterar detta på följande sätt:

"If we are to speak then of these phenomena as constituting totemism it must be acknowledged that there are in Tikopia two distinct types of the institution - the positive, relating to plant food-stuffs, with emphasis on fertility; the negative, relating to animals, with emphasis on unsuitability for food.

There is no question of association of plant and animal species in any form of 'linked totemism'; they are on entirely different planes of religious interest." ²

I förhållanden mellan det övernaturliga väsendet och "totemdjuret" har det senare helt sekundärt intresse. Det är *atuan* (anden) som är primär och djuret får enligt de inföddas uppfattning först sin betydelse då *atuan* antingen (a) tränger in i djuret eller (b) simulerar (*ata*) djuret genom att anta dess form, eller, med ett likvärdigt uttryckssätt, "förvandlas till" (*tupu* eller *fiti*) djuret. ³ Det individuella djuret eller arten som helhet har i sig inte någon särskild rituell betydelse ("ritual value").

Man skiljer på "ande-djur" och vanliga djur genom att iakttä djurets beteende: uppträder det onormalt för sin art är det en *atua* i djurskepnad.

1 *ibid*, 232f.

2 *ibid*, 234.

3 "The terms *tupu* meaning primarily 'to grow', and *fiti* 'to spring' are also used to indicate the process of conversion of the spiritual being to its material manifestation. In this sense they are most closely translated by 'change'." (*ibid*, 235ff.)

En klangud kan förkroppsligas i djur som tillhör flera arter och flera klangudar kan förkroppsligas i djur av samma art.¹

Fladdermusen anses vara ett stort skadedjur eftersom den är fruktätare och antagligen är det därför som den också behandlas som ett "guds-djur", menar Firth.² Om man hittar den i sin fruktodling skrämmer man iväg den och tilltalar den med *Pu* (anfader).³

Man äter inte fladdermöss på Tikopia, men ett brott mot seden skulle vara allvarligare för en tafuamedlem än för någon annan, Firth lutar åt en ekonomisk förklaring av tikopias attityd mot fladdermusen.

"The deference of the people of all clans to the *peka* appears to indicate that this creature owes its ritual importance primarily to its economic notoriety, its powers of destruction of food, and that the link with the specific clan *atua* is of secondary interest."⁴

Han tenderar också att förklara liknande attityder mot *sumphönan* och andra fåglar på samma sätt.⁵

"Fladdermusen är helig för tafuaklanen", säger tikopias, och menar då att djurets anknytning till tafuaklanens medlemmar är starkare än medlemmarna av andra klaner.⁶ Detta tar sig uttryck i myten.⁷

Man tror också att tafuahövdingen kan kontrollera fladdermusen och kan därför om han blivit kränkt av folket sända fladdermusen att förstöra fruktodlingarna. Den särskilda relationen mellan tafuahövdingen och fladdermusen förklaras därigenom att djuret betraktas som en "materiell manifestation" (*ata*) av (en av) hövdingens främsta *atua*.⁸ Ålguden är enligt myten *Atua* i Tafuas son och har därför särskilt intresse för sin faders domän, kokosnöten. I en rit åkallar tafuahövdingen ålguden under namnet *Fitikake* med orden:

1 *ibid*, se schema 256ff.

2 *ibid*, 239.

3 *ibid*, 240.

4 *ibid*, 242.

5 *ibid*, 242ff.

6 *ibid*, 242.

7 *ibid*, 240f.

8 *ibid*, 241f, ang. *ata* se 236f.

"Tuck firmly under your arm your bat there
That drink may be given him from Fruits of the Woods."¹

Firth kommenterar detta på följande sätt:

"The eel-god is here appealed to by the Ariki to prevent his animal vehicle, the bat, from going to feed on the coconut, and to promote his eating the wild fruits of the forest - as the fetau, the natu and the like - on which man is not so dependent for food."²

Men det är också under namnet Fitikake som guden uppmanas av tafuahövdlingen att förstöra kokosodlingen.

"Thus the chief of Tafua has a dual relation to the niu; he is its protector and is responsible for its fertility, but he may also be its peculiar destroyer if occasion seems to him to warrant such action. And his position among men is paralleled by that of his deities among the atua. There is thus a logical completeness in their control."³

Bläckfiskar och olika ålarter tycks tillhöra en särskild kategori: *atua n* är ovanligt nära förbunden med själva djuret och är egentligen en personifikation av arten.

"The octopus is regarded as the embodiment or the actual form of the Atua i Faea, a male, his personal name being Feke. Usually the deity seems to be zoomorphically rather than anthropomorphically conceived. Feke is also represented in more symbolic form by a portion of the mountain crest of the extinct volcanic crater, the tentacles consisting of the several springs of water which flow from its sides. This *atua* is also identified with the sun, the rays corresponding again to the splayed tentacles of the octopus, and the same name (*ona kavei*) being applied in each case. In addition to his own proper shape Feke also enters into or simulates certain other creatures. One of these is the *unga*, the small red hermit crab, spoken of as the *atua* of Nga Faea, the *ata* of Feke, his *ata* on shore. Another is the *toki*, the giant clam, which is also regarded as an *ata* of the *atua*. It is said: 'the clam which

1 *ibid*, 242.

2 *loc.cit.*

3 *loc.cit.*

stands there is the body of the deities, the body of the Atua i Faea, the deity goes, goes, it is open, he enters into it.' Notwithstanding this the toki is eaten freely by people of most kinship groups." ¹

Ålen intar en liknande plats i tikopias föreställningsvärld. Man äter inte ål under några omständigheter, blotta åsynen av dessa orsakar starka obehagskänslor, t o m kräkningar. ²

Bland havsdjuren skiljer man tydligt på ätliga och icke ätliga arter. De flesta arterna används som föda och anses inte förknippade med andar eller gudomligheter. Till undantagen hör delfinen som står särskilt nära Korokoro, en undergren av Tafuaklanen. Om en delfin spolat upp på stranden lägger korokoromedlemmarna bredvid djuret taro, brödfrukt, och kokosnötter. Växterna kallas vid detta tillfälle putu, en term som annars betecknar en offergåva ("offering") på en nyss avliden persons grav. Köttet kokas sedan och fördelas mellan klanerna enligt en bestämd regel: huvudet tillkommer Fangarere, framkroppen Taumako, bakkroppen Kafika och svansen Tafua. Delarna kallas rau, vilket betecknar "ceremoniell del". De olika rau tillhör respektive klangudar, och ätes av motsvarande klanhövding och dem han utser. (Hövdingen representerar sitt folk.) Men korokorogruppen äter inte av delfinen, den är tabu för dem därför att den är en materialisering av deras främsta atua. ³

3. Slutsatser (klan-gud-växt- djur)

'Elaborate ceremonies are conducted to promote the fertility of the chief plant food-stuffs, but for the animals associated with spiritual beings and social groups no specific ceremonies exist, no offerings are made to them, and they receive little formal attention. Their interest in native eyes is indirect and subsidiary.

1 *ibid*, 252f.

2 *ibid*, 253f.

3 *ibid*, 250f.

This is the result of the belief that individuals of the natural species - apart from the food-stuffs mentioned above - are simply vehicles or manifestations of gods, ancestors or other spiritual beings, and a distinction is drawn coherently by the Tikopia between an individual of the species so controlled or simulated by a supernatural being, and one which is a purely normal creature.

It is evident also from this, why the idea of the identity of the natural species or individuals of it with the social group or with any person thereof is entirely lacking. The 'totem' animal is neither a representation nor an emblem of the human group, nor is it a member of the group. Interference with the creature, or the killing or eating of it, is regarded as a hostile act, not towards group property or a fellow member, but towards the deity who may be in possession of it at the time, and who will punish the sacrilege. The material object is then differentiated clearly from the spiritual being who employs it in manifestation.

It is the *atua* who is of constant importance, who is invoked in many ceremonies; his *ata* is of interest only on random occasions. Moreover, there is no belief that the social group or any portion of it is descended from the animal with which it is thus connected. Origin may be traced through the *atua*, the supernatural being, though this concept of descent from the higher deities is not clearly formulated, and may even be denied by some informants. The common belief is that each social group traces its origin to an ancestor, endowed with supernormal qualities, but conceived as a human being, who lived and died as such."¹

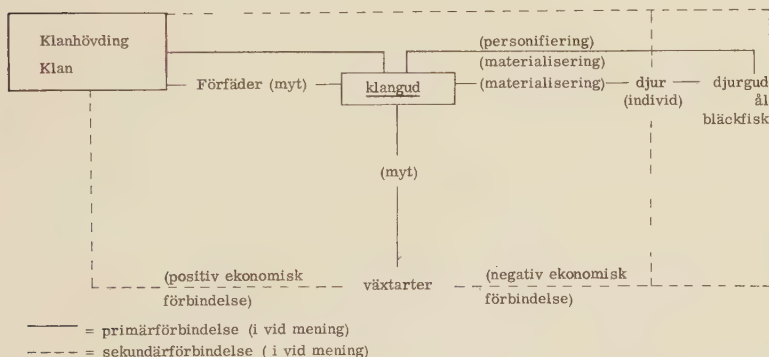
"... The totem is not reckoned as kin with the members of the human group, they are not identified with it before or after death. ... Clansfolk in Tikopia do not conceive themselves as being linked together through common interest in a natural species; they have this common interest in it since as members of the same kinship group they have the same gods.

The contrast between vegetable food-stuffs and animal species, to which reference has been made earlier, is a most marked feature of the Tikopia system. The vegetable food-stuffs are the object of some of the most vital and sacred religious ceremonies of the people, but they are not termed *atua* and are

1 *ibid*, 258f.

eaten by all the people, including those of their own group. They are represented symbolically as being the body or head of the respective gods who control them, but the god is not imagined to enter into them, they are not regarded as his *ata*, and no distinction is drawn on this account between individual yams, taro, etc. The selected animal species on the other hand are inedible, or are eaten only by people of other clans."¹

Firths framställning kan schematiskt sammanfattas på följande sätt:



Teoretiska anmärkningar av Firth

Firth avvisar den tänkta historiska förklaringen att tidigare kulturers påverkan utifrån lett till två typer av "totemism" på Tikopia.

"A more adequate interpretation, however, and one which is of more significance from the theoretical side of the problem, may try to embrace these divergent phases of the religious life in the one broad sphere of relations, and view them as types of differential responses to the environment. They may be regarded as ritual formulations of contrary but socially appropriate reactions to sets of natural objects

¹ *ibid*, 259f.

possessing opposite qualities from the standpoint of the native commonweal." ¹

De olika religiösa attityderna hör således till samma relationsfält, vilket också bör framgå av schemat ovan. I detta fält är nämligen de religiösa attityderna motsatta svar på en omgivning vars positiva och negativa faktorer påverkar det gemensammas väl. - Jams, taro-, kokosnöt och brödfrukt är huvudnäringen; till denna har man en positiv attityd. Fåglar, fladdermöss etc. skadar huvudnäringen, till dessa djur har man en negativ attityd. ² Firths förklaring är således av existentiell-ekonomisk art.

Efter en kortare jämförelse med polynesiskt material drar Firth följande slutsatser:

"It is a feature of Polynesian totemism that the natural species concerned are generally animals, either land or marine, and that plants, though occasionally included in the list, never predominate. The reason for this preference for animals, it seems to me, lies in the fact that the behaviour of the totem is usually held to give an indication as to the actions or intentions of the god concerned. Plants, because of their immobility, are not of much interest from this point of view, and the tendency is then for the more mobile species, endowed with locomotion and versatility of movement, and often with other striking characteristics in the matter of shape, colour, ferocity, or peculiar cries, to be represented in greater measure in the list of media which serve as outlet for the supernatural beings.

This leads to the consideration of what is perhaps the most significant factor in Polynesian totemism, namely that the natural species are believed to be linked with their respective social groups not by their own virtue but because they are the

1 *ibid*, 260.

2 Frånvaron av det stora antalet ätliga fiskar i det totemistiska schemat förklaras på följande sätt: "it may be correlated with their indefiniteness in the native social scheme before capture. ... being a much more intangible entity, less differentiated at their source, are not apportioned for ritual control among the various social groups With food plants the social emphasis is on their growth, with fish it is on their capture." *ibid*, 261.

vehicle of manifestation of external supernatural beings - the atua.

The relation of the natural species to the social group may be described then as one of 'secondary' or 'derived' totemism rather than of 'primary' or 'direct' totemism. This distinction rests upon the intervention in the former case of other elements of the religious system between the natural order and the social structure. In Polynesia, as shown, the members of the social group are affiliated with the individuals of the totem species, not by the immediate linkage which obtains in Melanesia, but through a spiritual being as intermediary. The system of totemism is dependent on the belief in the gods, not separate from it." ¹

Firths analys av "totemismen" på Tikopia består således i att han frilägger en kulturmodell vars centrala moment är gudstron: en andlig varelse är den förmedlande länken mellan natur och samhälle. Detta är modellens allmänna form (en form som vi också finner hos t ex nuerna). När Firth sedan vill förklara modellens "innehåll", förhållandet mellan särskilda arter i naturen och samhällsstrukturen, anlägger han ett funktionellt perspektiv och använder ekonomisk-existentiella och ekologiska förklaringar.

¹ ibid, 264f.

2. Meyer Fortes och totemismen hos tallensi

Enligt Lévi-Strauss utgör Meyer Fortes framställning av totemismen hos tallensifolket i norra Ghana ett viktigt steg i upphävandet av den traditionella uppfattningen om totemismen. Fortes fann att totemismen hos tallensifolket inte uppvisar någon särskild preferens för vissa djurarter; det är omöjligt att urskilja någon gemensam egenskap hos de djur som utgör totem. Inte heller ur ekonomisk synpunkt utgör de någon enhetlig kategori. Totemdjuren är vanligt förekommande vilda och tama djur, en del av ekonomisk betydelse, men flertalet utan större värde ur försörjningssynpunkt.¹

"It is impossible to find any common trait amongst this variety of creatures. Some play an important part in the economic life and the food-supply of the natives, but the majority are negligible in this respect. Many are prized as delicacies by those who are permitted to eat them; and, on the other hand, some are despised as food. No adult would willingly eat grasshoppers, canaries, or small edible snakes, though little children, who eat almost any small animals they can lay their hands on, quite often do so. Several of these animal species are regarded as always potentially dangerous in the magical as well as the physical sense. Such are the crocodile, snakes, the leopard, and other wild carnivores. But many, on the contrary, are entirely innocent both in the magical and the physical sense. Some have a place in the meagre folk-lore of the Tallensi, including such diverse creatures as the monkey, the turtle-dove, and the cat. Cats, for instance, are considered to be pre-eminently the domestic companions of women, but with a streak of the wild animal in them. Women treat them with a mixture of solicitude, appropriate to a valued pet, and of pseudo-ritual respect that meets with good-humored ridicule from the men. Incidentally, clans that have the cat as a totem show no particular respect towards household cats, nor are household dogs treated differently by people who may and people who may not eat the dog.

The totemic animals of the Tallensi thus comprise neither a

1 Fortes 1945, 140f.

zoological nor utilitarian nor a magical class. All that can be said of them is that they are generally fairly common domestic or wild creatures."¹

Fortes ger heller inte någon generell motivering till varför vissa djur väljs framför andra. Han antyder emellertid att tallensifolket visar preferenser för en del kategorier av djur. Vi kan urskilja två linjer i hans tankegång, som framhäver skilda aspekter av undersökningsmaterialet.

1. Tallensi säger att jorden är "ett levande ting". Jordens mystiska kraft påverkar på gott och ont människans liv. Vissa djur kallas "mar-kens folk" på samma sätt som människor sägs vara den eller den ortens folk, och de symboliserar jordens oberäkneliga makt. Något av dessa djur kan ibland vara geografiskt lokaliserat till ett visst territorium som behärras av en social grupp därför att gruppens anfäder är knutna till platsen. Djuret, anfäderna och gruppen är därmed gemensamt förbundna med ett territoriellt band.²

"The animals symbolize the immortality of the ancestors, that is, their efficacy and power in the life of their descendants. The ancestors are where their descendants are. One reason why the lineage is tied to its locality is because the ancestors are tied to it. They are spiritually present in the social life of their descendants in the same way as the sacred animals are present in sacred pools or in the locality with which the group is identified."³

Gruppens förbindelse med djuret är enligt denna tolkning inte omedelbar, utan indirekt. Liksom Firth räknar således Fortes med en förmedlande faktor som förbinder djuret med den sociala gruppen, ett förhållande som Firth betecknade med termen "secondary" - eller "derived totemism". Som vi skall se senare går också Evans-Pritchard tillväga på ett liknande sätt.

1 ibid, 141f.

2 ibid, 142f.

3 ibid, 143.

2. Den andra aspekten gäller den psykologiska arten av förbindelsen mellan djuren, anförarna och deras efterkommande:

"But what is the common psychological theme in these different categories of animal symbolism? The relations between men and their ancestors among the Tallensi are a never-ceasing struggle. Men try to coerce and placate their ancestors by means of sacrifices. But the ancestors are unpredictable. It is their power to injure and their sudden attacks on routine well-being that make men aware of them rather than their beneficent guardianship. It is by aggressive intervention in human affairs that they safeguard the social order. Do what they will, men can never control the ancestors. Like the animals of the bush and the river, they are restless, elusive, ubiquitous, unpredictable, aggressive. The relations of men with animals in the world of common-sense experience are an apt symbolism of the relations of men with their ancestors in the sphere of mystical causation.

It is an interesting point that the commonest and most widely respected totem or quasi-totem animals are what Tallensi call 'teeth-bearers' (nyindem) - reptiles and carnivores, whose weapons are their teeth and who live and defend themselves by attacking other animals or even men. The symbolical link with the potential aggressiveness of the ancestors is patent."¹

Som Lévi-Strauss påpekat², tillämpar Fortes samma förklarings-typ som Firth tidigare använt på polynesiskt material: djuren är genom sin rörlighet eller vildhet väl lämpade att uttrycka de suprahumana varelsers egenskaper. Överensstämmelsen mellan Firth och Fortes behöver inte vara tillfällig. Fortes antyder själv att han genom skrifter och personlig kontakt upptagit idéer från Firth.³

Djurens (profana) och anförarnas (mystiska) relation till människan är båda av aggressivt slag. Med andra ord: djuren och anförarna liknar varandra med avseende på deras relation till en tredje faktor, människan.

Ur strukturell synpunkt överensstämmer därför dessa förklaringar i det avseendet att de inte räknar med en dyadisk relation mellan djur och

1 Ibid, 145.

3 Fortes 1945, XIV.

2 TA, 108f.

social kategori, utan med ett triadiskt förhållande mellan djur, social kategori och en suprahuman kategori. Detta gäller också Evans-Pritchards klarläggande av förbindelsen mellan tvillingar och fåglar hos nuerna.

D. "VERS L'INTELLECT"

1. "Primitiv" identifikation som semantisk-logisk problematik.

Nilotfolket nuerna säger att tvillingar är fåglar.¹ När ett sådant påstående framförs som det mest uppenbara faktum kan det förefalla ytterst märkvärdigt för en europé, säger Evans-Pritchard, för nuerna säger inte att en tvilling är som en fågel utan att han är en fågel. Det var just på påståenden av detta slag som Lévy-Bruhl byggde sin teori om den prelogiska mentaliteten hos primitiva folk, vars tänkande främst skulle utmärkas av att det tillät sådana till synes uppenbara motsägelser som att ett ting kan vara vad det är och samtidigt något helt annat, att A är både A och icke-A.² Nuernas utsagor om fåglar och tvillingar kan alltså anknytas till en klassisk repertoar av religionshistoriska problem och har i modern antropologisk litteratur efter Evans-Pritchards klarläggande kommit att utgöra ett standardexempel på primitiv identifikation.³ Men den förklaring till nuernas påståenden som framförts av Evans-Pritchard utnyttjar inga begrepp som "mystisk delaktighet" eller "prelogisk mentalitet" i Lévy-Bruhls anda.

Evans-Pritchards teori har senare följts upp i en rad framställningar, främst artiklar i antropologiska tidskrifter 1966-70.⁴ En bidragande orsak till detta intresse är Lévi-Strauss uppfattning att Evans-Pritchards förklaring i korthet skulle innebära att den postulerade förbindelsen mellan djur

1 Evans-Pritchard 1936, 234-38; Evans-Pritchard 1970a, 128-133 et passim; Crassolara 1953, 199.

2 Evans-Pritchard 1970a, 131.

3 Nicolaisen 1963, 222-227; Firth 1966a, 1966b, 1967b; Leach 1966, 1967; Milner 1969; Littlejohn 1970a, 1970b; Evans-Pritchard 1970b; Beattie 1970, 68f; TA, 114-118.

4 Se not 3 ovan.

och människa är av metaforisk art. Och detta är principiellt viktigt, menar Lévi-Strauss, ty den typ av lösning som Evans-Pritchard lanserat är tillämpbar inte bara i detta enstaka fall utan också på varje relation som postuleras mellan kategorier av människor och djurarter.¹

Vi står alltså inför ett i antropologi och religionshistoria klassiskt problem som på de sista åren upplevt en renässans. Men samtidigt möter vi en ny problematik, ett annat sätt att ställa frågorna. I detta avseende kan man inte tala om en renässans i ordets egentliga mening utan tvärtom om en hos författare som Evans-Pritchard, Lévi-Strauss och Firth² medveten avgränsning mot en tidigare klassicism i frågeställningen.

En förutsättning för den nya problematiken kan vara den ökade informationen om andra folk, främst genom fältforskningens resultat, som kan leda till en icke-etnocentrisk attityd hos forskaren. Då kan han acceptera primitiv världsbild som tanke-system värda att förstås och frågan kan formuleras: Vad är innebörden i yttranden som skenbart har formen "A är både A och icke-A", och vilka tankeoperationer ligger bakom påståenden av detta slag; hur kan dessa påståenden översättas till västerländsk terminologi? Eller: Vilka tankeoperationer måste vi ta till för att komma till samma resultat? Man kunde kalla detta en hermeneutisk eller semantisk-logisk problematik.

På motsvarande sätt kan vi numera säga att den problematik vi ofta finner hos äldre författare, t ex Lévy-Bruhl, har en orsak i knapphändig

1 "Comme Evans-Pritchard le dit lui-même, cette relation est d'ordre métaphorique (ibid. /se Evans-Pritchard 1970a/, p. 90: poetic metaphors)." TA, 116. På det ställe som Lévi-Strauss här hänvisar till talar dock Evans-Pritchard endast om fåglars relation till Gud och inte, som Lévi-Strauss påstår, om djurs förhållande till människor: "In saying that certain birds are children of God and that others are children of his daughters Nuer are, as I have earlier explained, speaking in poetic metaphors." Visserligen talar Lévi-Strauss uttryckligen om Evans-Pritchards typ av lösning, men detta innebär Lévi-Strauss egen version av den (loc.cit.) Jfr nedan s. 144f.

2 Evans-Pritchard 1970a, 313ff; TA, 116; Firth 1966a, 1.

information som dessutom visar en faiblesse för det exotiska och sensationella.¹

Samtidigt kommer en etnocentrisk attityd till uttryck i problemställningen: Hurdan är primitiva människors mentala beskaffenhet, då de kan fälla yttranden av typen A är både A och icke-A? I vilka avseenden skiljer sig dessa människor mentalt från oss? Det var denna problemställning som Lévy-Bruhl såg som sin uppgift att klarlägga: "Montrer combien cette attitude mentale diffère de la nôtre".² Detta kan kallas en psykologisk-logisk problematik.

Enligt T.S. Kuhn inleds vetenskapliga upptäckter med att anomalier påträffas, dvs. med insikten att verkligheten inte motsvarar vad man förväntar enligt de paradig som behärskar den normala vetenskapen. Därefter följer en mer eller mindre utökad undersökning av det problematiska området vilken upphör först när den paradigmatiske teorin har avpassats så att det avvikande har blivit det förväntade. Nya typer av fakta kan därmed inte införlivas med hjälp av en lättare retuscherings av teorin, utan kräver en genomgripande rekonstruktion. Innan detta har skett, innan vetenskapsmannen har lärt sig att betrakta verkligheten på ett nytt sätt, är nya fakta egentligen inte alls några vetenskapliga fakta.³

Om vi nu antar att en viss problematik ligger till grund för en paradigmatiske teori och att denna problematik endast är möjlig som ett resultat av en viss informationsmängd kommer problematiken att under ett visst stadium tjäna som en devis för att ordna denna information, reglera urvalet av ny information och därmed styra teorin. Problematiken tjänar som en ram för informationen.

Men om informationsmängden ökar och så småningom ändrar karaktär kommer problematiken i stället för att tjäna kunskapsproduktionen att

1 Evans-Pritchard 1965, 87.

2 Lévy-Bruhl 1949, 19.

3 Kuhn 1970, 52f; jfr även ibid, 64f, 67f, 90ff et passim.

hämna denna, motsägelser blir uppenbara, och den nya informationsmängden kan inte längre rymmas inom ramen för den gamla problematiken som sprängs och först nu kan ersättas av en annan. Dithän kom aldrig Lévy-Bruhl.

Den 19 januari 1939 skrev han med tanke på sin tidigare skriftställning:

"Je me tenais ainsi sur le terrain commun à la psychologie et à la logique dans les considérations relatives à la pensée discursive.

Les faits m'ont amené peu à peu à comprendre que ce n'est pas si simple qu'il m'avait paru d'abord. La formule: leur pensée n'est pas conceptuelle, n'est pas à conserver. Ils ont tout comme nous le pouvoir de former des concepts, et la preuve s'en trouve dans leur langues, qui parfois, à notre surprise, ont des termes abstraits comparables aux nôtres et même y correspondent exactement (Bantou).

Il convient donc de modifier la formule ainsi: leur pensée n'est pas conceptuelle de la même façon que la nôtre, ils ne font pas le même usage que nous de leur pouvoir de former des concepts. Et si, comme il est naturel, nous cherchons la cause de cette différence, nous voyons alors que la formule a le défaut de présupposer les postulats de la psychologie et de la logique traditionnelles en Occident, et que nous avons tort de chercher à caractériser la 'pensée' des primitifs, en entendant par là la fonction de la *διὰ τοῦ λόγου*. J'ai eu l'occasion d'insister sur leur aversion pour les opérations les plus simples de la "pensée discursive" et c'est cette aversion pour une sorte d'activité mentale inhabituelle que je voulais exprimer en disant que leur pensée n'est pas conceptuelle -¹ formule inexacte, je le vois maintenant, et même trompeuse."

Verkligheten motsvarade inte Lévy-Bruhls förväntningar och han är förvånad. Vi ser då hur vissa fakta får honom att "modifiera" sin ståndpunkt om de primitiva folkens intellektuella kapacitet, men denna "modifiering" innebär bara en lättare retuschering av teorin om det primitiva tänkandet; därför blir här de fakta han talar om i själva verket inte någon ny

1 Lévy-Bruhl 1949, 221f.

typ av fakta. De "nya" problemen har uppstått inom den gamla problematikens ram och Lévy-Bruhl gick aldrig utanför denna. Han frångick aldrig uppdelningen i primitiva och civiliserade folk och inte heller den psykologisk-logiska frågeställningen. Lévy-Bruhls Carnets innebar därför inget avståndstagande från teorin om det primitiva tänkandet; det dominerande syftet är snarare ett klarläggande av hans tidigare skriftställning.

I det följande skall jag ta upp den semantisk-logiska eller hermeneutiska problematiken till behandling.

2. Evans-Pritchard: tvillingar och fåglar i nuernas Phänomenologie des Geistes.

Det för en europé så motsägelsefulla i nuernas utsagor att tvillingar är fåglar försvinner, menar Evans-Pritchard, om den föreställning som sådana utsagor kan ge återförs på nuernas språk och återges med dess termer inom ramen för nuernas religiösa tankesystem. Då kan man förstå sådana yttranden och sedan inte fatta dem bokstavigare än vad nuerna själva gör. De menar inte att tvillingar t ex har fjädrar och i dagligt språkbruk betecknas de inte som fåglar och man beter sig inte heller mot dem som om de vore det. De är människor och behandlas som människor. Men deras egenskap att vara tvillingar ger dem dessutom en speciell anknytning till Gud eller Ande. Denna anknytning uttrycker nuerna med formeln "tvillingar är fåglar" eftersom även fåglar förknippas med Gud eller Ande.¹

När Evans-Pritchard säger att detta identitetsproblem bör förstås inom ramen för nuernas religiösa tankesystem är detta samtidigt en underförstådd kritik mot tidigare evolutionistiska, psykologiska och sociologiska teorier om primitiv religion vilkas otillräckligheter är uppenbara idag;

1 Evans-Pritchard 1970a, 131.

men, fortsätter han, det är inte mycket som har ersatt dem. Ett skäl till detta är att alltför få studier har ägnats åt primitiv filosofi eller "Weltanschauung". Boken *Nuer Religion* är ämnad som ett bidrag till att upphäva den bristen.

Hos alla afrikanska folk finner man i en eller annan form teistiska föreställningar, utövande av magi etc. Men varje världsåskådning får ändå sin speciella karaktär genom det sätt som däri ingående föreställningar förhåller sig till varandra. Därvid kan man finna, fortsätter Evans-Pritchard, att en viss föreställning eller kategori av föreställningar dominerar de andra och ger form, mönster och färg åt helheten. Hos en stor del av bantufolket är således anfäderskulten det dominerande motivet, medan det t ex hos en del sudanfolk är trolldom som dominerar. På motsvarande sätt utgör hos nuerna föreställningen om *kwoth*, Ande, det dominerande motivet i världsåskådningen.¹

Nuernas utsagor om tvillingar och fåglar kan alltså enligt Evans-Pritchards mening endast förstås inom ramen för deras religiösa tanke-system. Därför är det nödvändigt att här återge grunddragen i Evans-Pritchards beskrivning av detta eftersom denna beskrivning utgör en del av hans klarläggande av varför tvillingar sägs vara fåglar.

2a. Nuernas Phänomenologie des Geistes enligt Evans-Pritchard.

Föreställningen om *kwoth* bildar grundmotivet i nuernas religion. Evans-Pritchard översätter ordet med "God" och "Spirit"² men innebörden är svår att överföra till europeiskt språk:

1 ibid, 313ff.

2 ibid, 1 et passim.

"One of the difficulties of presentation has been the different senses the word *kwoth* may have. I have tried to overcome it by speaking of 'God' when the word has a sense near enough to our own conception of God to permit the usage; of 'Spirit' where it refers, either in Nuer or, more frequently, in my exposition, to spiritual nature rather than to any definite, precise, or stated form; and of 'a spirit', 'the spirit', and 'spirits' where it specifically denotes some particular spiritual figure or figures other and lesser than God."¹

Kwoth är onomatopoetiskt liksom hebr. *ruah* och grundbetydelsen anger våldsam utandning av luft i motsats till vanlig andning vilket visar sig i ordets verbalform med meningen "blåsa" och liknande betydelse. Som substantiv betyder det däremot Ande.

Förutom Gud finns det andra mindre andar som nuerna klassificerar som *kuth nhial*, "spirits of the sky or of the above" och *kuth piny*, "spirits of the earth or of the below".²

I en mer avgränsad bemärkelse talar nuerna om *kwoth nhial eler kwoth a nhial*, "Spirit of the sky or Spirit who is in the sky", och det är denna aspekt av *kwoth* som Evans-Pritchard till en början ägnar sig åt.³ *Nhial* är himlen och i kombination med verb kan ordet betyda "on high" eller "above".⁴ Nuerna betraktar inte himlen som Gud, vilket framgår av distinktionen mellan *kwoth* och *nhial* i uttrycken *kwoth nhial* och *kwoth a nhial*. Inte heller några himmelsfenomen som *tex* måne och regn är i sig själva Gud. Gud är Ande och är osynlig som luft och vind. Men även om Gud inte är sådana himmelsfenomen, så är han i dem i den meningen att han uppenbarar sig genom dem. Även om himlen alltså inte är Gud och även om Gud finns överallt förknippar nuerna

1 *ibid*, vi.

2 *ibid*, 1; *kuth* är pl. av *kwoth* (*loc.cit.*).

3 *loc.cit*; ang. kopulan *a* och dess användning, se Crassolara 1933, 90f, speciellt §166, 1 i uttryck för lokalisering (se även §§81, och 377).

4 Evans-Pritchard 1970a, 1. Jfr Westermann 1912, 131; *nhial* som adverb (i lokativ) översätts av Crassolara med "aloft, above, from above" (*op.cit.* §376).

na honom särskilt med himlen. Allt som är förknippat med himlen associeras därför med Gud.¹

Det gäller de andar som associeras med himlen, dvs. kuth nhial, "andar uppifrån", i motsats till kuth piny, "andar nerifrån". Den ena kategorin av de förra utgörs av colwic-andar² vilka tidigare varit personer som Gud valt ut³ och (i allmänhet) slagit med blixten. Det mänskliga har därigenom blivit gudomligt. "Tie, soul, has become kwoth, spirit." Nuerna säger att dessa personer har "tagits upp i himlen av Gud"⁴ eller så säger de "c o a kwoth", "han har blivit Ande".⁵

Den andra kategorin av "andar uppifrån" är kuth dwanga, "spirits of the air or of the breezes". I det fysiska universum symboliseras Gud av himlen och luftandarna av vindarna mellan himmel och jord. Luftandarna förknippas också med molnen som är närmast himlen. I en metafor tagen från samhällslivet sägs Gud vara deras fader och de hans barn. Dessa andar är större än andra därför att de utgår direkt från Gud.⁶ Man säger att dessa andar "fallit" till olika länder och först nyligen till nuernas land. Ordet för "falla" är pean och används om dessa andar i uttryck som "ce pen piny", "it fell to earth (or downwards)" och "ce pean nhial", "it fell from the sky (or from above)".⁷ Kuth dwanga och colwic-andarna är för nuerna mäktigast av de mindre andarna. De står närmast Gud.⁸

1 Evans-Pritchard 1970a, 1ff.

2 ibid, 28, 52-62.

3 ibid, 54.

4 ibid, 52.

5 ibid, 61; jfr ibid, 59, om flickan som slagits av blixten: "'Nyakewa has altogether departed from us who are men and has become Spirit (kwoth).'"

6 ibid, 28; ang. olika luftandar, se ibid, 28-48.

7 ibid, 29. Föreställningen om luftandar uppträdde hos nuerna först under senare delen av 1800-talet (loc.cit.). Många luftandar tycks vara införda genom kontakten med det närboende dinkafolket (29ff).

Dessa andars ställning i förhållande till Gud är en svår men viktig fråga, menar Evans-Pritchard. Låt oss då se hur han beskriver t ex luftandarnas relation till Gud i nuernas religion.

"I do not attempt yet to make a full analysis of the notion of kwoth, but only to discuss a limited part of it, the nature of the spirits of the air; though what is said about them has some bearing on the nature of the other spirits and of Spirit in general. The matter is, for us, complex and confusing, and the conclusion I reached about it, that the spirits of the air are conceived of as both separate beings and yet also as different manifestations of God, may at first sight seem to hold a contradiction.

We may say to begin with that there is no question of Nuer regarding these spirits as beings of the same importance as kwoth a nhial. Whatever else they may be thought to be they are not thought of as beings independent of and equal to him. There is only one God."¹

Det senare visar sig bli i nuernas syn på närboende folks tro. För nuerna innebär det inget problem att grannfolk dyrkar Gud under andra benämningar och på andra sätt än de själva: dinkafolket ber till kwoth a nhial, men kallar honom nhialic; likaså ber kristna och muslimer till kwoth a nhial, men under andra namn. Visserligen har nuerna från grannfolk som dinka och shilluk övertagit en del mindre andar men inte deras gudomligheter nhialic och jwok.² Skälet till detta är onekligen, säger Evans-Pritchard, att de identifierar dessa andra gudomligheter med kwoth a nhial:

"Kwoth a nhial, nhialic, and jwok are one person who has different titles among different peoples. The Nuer attitude in this matter shows clearly the markedly monotheistic tendency of their religious thought. It is polynymous, but not henotheistic. The inference we can draw from this in

1 ibid, 48.

2 ibid, 48f; ang. dinka, se Lienhardt 1961.

considering the spirits of the air is that they are not thought of as independent gods but in some way as hypostases of the modes and attributes of a single God."¹

Olika omständigheter kan ha bidragit till denna uppfattning, bl a att nuerna inte har något egennamn på Gud:

"He is simply kwoth, Spirit, and if they wish to distinguish him in speech they can only do so by a qualifying clause. It follows that since the Nuer God has no proper name he cannot be sharply distinguished in the mind from the God of a neighbouring people who is also inevitably regarded by the Nuer as kwoth and is therefore easily identified with him; and the titles by which other people call God do not present to the Nuer an obvious challenge or any kind of contradiction which might lead to monolatry or to more precise metaphysical definition. It follows also that since the only word in Nuer for God, kwoth, means simply 'Spirit' any spiritual being is also kwoth. This in itself, apart from the absence of any organized cult and developed political institutions, has allowed easy entrance to foreign spirits. All spirits, whatever their particular names may be, are kwoth, and God being kwoth also, and having no isolated name of his own, they and he are merged together in the same concept as they are denoted by the same word. It is not that the other spirits form a class with Kwoth a nhial, for the nature of spirit, 'like wind' and 'like air', is not such that a clear differentiation of individuals is easy, or even possible to conceive.

Further light is shed on this question by other linguistic evidences. The spirits of the air can be referred to collectively as kuth nhial, spirits of the above, in contrast to the kuth piny, spirits of the below, but we cannot say of any one of them that it is kwoth nhial except in making this contrast and in this sense. Otherwise the phrase can only mean 'Spirit of the heavens', that is, God. Also, the particularizing particle in when coupled with the adjective dit, great, can only be used when speaking of God and is not used when speaking of even the most powerful of the spirits of the air, for which, however, the indefinite particle me may be employed. Thus one may say that a spirit of the air is a kwoth me dit, a

1 ibid, 49.

great spirit, compared, that is, with lesser spirits, but kwoth in dit, the great Spirit, can only be used of God. It should be noted further that God is always 'addressed, in a way familiar to ourselves, in the singular and never in the plural. Moreover, it would, I think, be an impossible usage to address God together with one or more of the spirits as 'yen kuth', 'you spirits'. This could only denote several spirits other than God."¹

Dessa luftandar är alltså inte identiska, de bär skilda namn, men de är alla Gud i olika skepnad. Detta visar sig i samband med offer. Även om ett offer riktas till en speciell luftande som t ex deng kan man inte samtidigt påstå att det inte riktas till Gud. En förfrågan om offret riktas till en luftande eller till Gud är följaktligen nonsens för en nuer. Nuernas uppfattning av Gud eller Ande pendlar alltså mellan en mer generell, omfattande helhetsuppfattning och föreställningen om en mer speciell, begränsad och "distribuerad" form. Detta gäller främst förhållandet mellan Gud och luftandar, men samma typ av relation är i sin tur giltig för luftandarnas inbördes förhållande. Således uppträder deng i många former, men dessa är alla samma deng.²

2b. Uttrycket "Guds barn".

"God being above, everything above is associated with him... This is why also the spirits of the air are regarded as gaat kwoth, children of God, in a way other spirits are not, for they, unlike other spirits, dwell in the air and are also thought of as being in the clouds, which are nearest to the sky."³

Nuerna talar också om en del fåglar som gaat kwoth, särskilt

1 ibid, 49f.

2 ibid, 52. Ang. offret, se även 197-230 et passim; i denna fråga speciellt 200ff.

3 ibid, 3.

sådana som flyger högt och därför verkar tillhöra himlen mer än jorden. Därför kan de bli symboler för det gudomliga. Känslan av att de till en viss grad är lösgjorda eller fria från jorden är särskilt påtaglig när det gäller flyttfåglar som försvinner och återkommer, menar Evans-Pritchard. När flyttfågeln är borta kan nuerna säga om dem att de besöker Guds land,¹ vilket Evans-Pritchard kommenterar med följande ord:

"This is probably no more than poetic fancy, but that we can say the disappearance of these birds strengthens the allegory of God's children which arises from their ability to do what man cannot do, to fly towards heaven and God."²

När alltså nuerna talar om andar, fåglar och tvillingar som "g a a t kwoth", "Guds barn", gör de detta i "allegorisk" bemärkelse, menar Evans-Pritchard, på samma sätt som de i bön till Gud kan kalla sig själva "g a a t k u", "Dina barn". På ett liknande sätt bör teofora egennamn som Gatkwoth, Guds son, eller Gatdeang, (luftanden) d e n g s son, förstås: barnet har kommit till som ett svar på bön eller offer. Ordet g a t, son, betecknar vanligen inte ens som släktskapsterm son i fysiologisk mening utan uttrycker vissa sociala relationer.³

Olika varianter av g a a t kwoth kan således användas för att uttrycka relativ närhet till Gud. När t e x några andar erhåller epitetet g a a t g a a t kwoth, guds barnbarn, anger detta ett mer avlägset förhållande till Gud än g a a t kwoth, menar Evans-Pritchard.⁴ Luftandarna härleder sig direkt från Gud och är därför g a a t Kwoth, men exakt samma sak kan inte sägas om c o l w i c -andarna. I det förra fallet sänker sig Gud ner mot människan, i det senare tar han människan upp till sig.⁵

1 ibid, 3.

2 loc.cit.

3 ibid, 8.

4 ibid, 32.

5 ibid, 60.

2c. Två aspekter i Evans-Pritchards beskrivning.

Låt oss nu se på grunddragen i Evans-Pritchards beskrivning. Utgångspunkten är att han betraktat nuernas religion som ett sammanhängande tankesystem. Denna totalitet beskrivs sedan med uppmärksamheten riktad mot det bärande motivet han finner däri, nämligen föreställningen om *kwoth*. Med utgångspunkt från detta motiv beskrivs sedan nuernas religiösa föreställningsvärld som en serie relationer. Det kan nu vara fruktbart att betrakta dessa relationer i Evans-Pritchards beskrivning som två aspekter vilka dock inte är oavhängiga av varandra utan tvärtom intimt förbundna:

Aspekt I: Föreställningen om *kwoth*, Gud, Ande, sägs i Evans-Pritchards framställning vara det primära och centrala motivet i nuernas religiösa världsbild, medan andra föreställningar sägs vara beroende därav och i olika grad förbundna med *Kwoth*. Olika andeväsen beskrivs således med avseende på *kwoth* eller den relation de intar till *Kwoth*. De kan bara förstås på det sättet, menar Evans-Pritchard.¹

Aspekt II: Men då Gud i denna centrala bemärkelse är *kwoth* a *nhial* och alltså lokaliserad till himlen innebär samtidigt detta en polaritet mellan Gud/himmel och jord. Det framhävs av Evans-Pritchard att vi med hjälp av denna polaritet lättare kan förstå nuernas religion. Således har allt som förknippas med himlen en dignitet som det jordiska saknar och i avgrunden mellan Gud och människa, himmel och jord, är människan en jordisk varelse (*ran piny*). Gud är alltså i himlen, men detta innebär nu inte att han inte samtidigt finns på jorden; han är samtidigt nä-

1 *ibid*, 1. Man kunde kalla nuernas typ av gudsföreställning för distribuerad monoteism. Jfr Olof Petterssons slutsats, bl a utifrån religionen hos dinka, vilken i många avseenden överensstämmer med nuernas, att vi med avseende på afrikansk religion inte kan tala om monoteism eller polyteism i någon av de vedertagna bemärkelserna (Pettersson 1966, 65). Om liknande förhållanden i de nordamerikanska indianernas religion, se Hultkrantz 1971.

ra människan och avskild från henne. Om vi skall förstå nuernas religiösa föreställningar måste vi ta hänsyn till denna paradox, säger Evans-Pritchard.¹

Relationen mellan andarna kan nu beskrivas med avseende på denna polaritet mellan himmel och jord. Nuerna klassificerar ju andarna som kuth nhial, "himlens andar" eller "andar därovan" i motsats till kuth piny, "jordens andar" eller "andar därnere".² Men det går inte att benämna någon av dem med kwoth nhial, säger Evans-Pritchard, utan att anknyta till denna motsatsställning. Annars kan uttrycket bara betyda "himlens Ande", dvs. Gud.³ Med andra ord kan beteckningen "kwoth nhial" på en annan ande än Gud endast förstås med hänsyn till en relation enligt Aspekt II.

2d. Evans-Pritchards inplacering av tvillingar och fåglar i nuernas religiösa tankesystem.

De för oss till synes motstridiga påståenden som nuerna gör om tvillingar och fåglar bör nu enligt Evans-Pritchard förstås, utifrån den helhet som utgör nuernas religiösa tankesystem.⁴ Vi har sett hur han beskriver detta som en mängd relationer enligt Aspekterna I och II.

I. Först gäller det yttrandet: "tvillingar är inte två personer, de är en person". Nuerna menar därmed inte att de bara är en individ utan avser att tvillingar har samma personlighet ("they have a single personality"), menar Evans-Pritchard. I sådana yttranden används ordet ran, vilket likasom vårt ord "person" utelämnar kön, ålder och andra särskiljande individuella kvaliteter. Nuerna skulle alltså aldrig säga att tvillingar av sam-

1 Evans-Pritchard 1970a, 3f.

2 ibid, 1, 50.

3 ibid, 50.

4 ibid, 131.

ma kön vore en dhol, pojke, eller en nyal, flicka. I det dagliga livet talar man om tvillingar som två skilda individer. Det är bara i vissa situationer, och symboliskt, som man betonar tvillingars enhet, särskilt vid ceremonier i samband med giftermål och död, alltså situationer då personligheten undergår en förändring.¹ När således den äldre av två tvillingbröder gifter sig måste hans yngre bror delta i ceremonin och parallellt utföra broderns rituella handlingar. Tvillingsystrar bör giftas bort samma dag. När en tvilling dör iakttar man ingen sorgeritual. Ett skäl till detta är enligt Evans-Pritchard att "one of them cannot be cut off from the living without the other", vilket framgår ur ett yttrande av en kvinna vars tvillingbror nyligen hade dött: "Is not his soul still living? I am alive, and we are really children of God". Men här anges också ett annat skäl, att tvillingar är "Guds barn". Förutom att en tvilling kallas gat kwoth är han/hon också ran nhial, "a person of the sky or of the above", vilket nuerna anger som skäl till att tvillingar inte sörjer nära släktingar eller deltar i de sorgeritualer som avhålls för dem.²

Låt mig nu för ett tag delvis gå utanför Evans-Pritchards framställning för att se vad de situationer han anför kan innebära. De är alla strategiskt viktiga punkter i tvillingars liv då deras gemensamma identitet hotas genom att den ena av dem socialt (giftermål) eller fysiskt (död) genomgår en förändring, dvs. tillfällen av statusbyte. Till en del gäller det rituella kontexter, situationer då statusbyte ritualiseras.³ Alla dessa situationer förefaller nu särskilt problematiska just med hänsyn till tvillingars enhet. I själva verket utgör de ett hot mot denna "dogm". Förhållandet är således detta att "dogmen" får sitt uttryck eller betonas i sådana fall då den är som mest problematisk. Detta sker på så sätt att de förhållanden som gör "dogmen" problematisk antingen upplöses, regleras ri-

1 ibid, 131f, 156, "Ran is what we may describe as 'the person', the social being, as distinct from the individual creature."

2 ibid, 128f.

3 Helmer Ringgrens terminologi, enligt vilken övergångsriter betecknar "ritualiseringen av ett statusbyte" (Ringgren 1968, 89).

tuellt eller tolkas beroende på förhållandets art eller "hotets allvar" (enligt 1-4 nedan). Tvillingars identiska status betonas under dessa förhållanden antingen så att det som händer den ena måste hända den andra (social eller rituell parallellism) eller så att det som inte händer den ena ej heller anses hända den andra (den ena kan inte "dö" så länge den andra lever). Detta kan betraktas som korrigeringar av den sociala och fysiska verkligheten:

1. Den sociala verkligheten kan korrigeras konkret när det gäller tvillingssystrars statusbyte genom att båda giftes bort samtidigt och därför inbördes kommer att inneha samma sociala status med hänsyn till "civilstånd". Social korrigering.

2. Ett så konkret ingrepp är knappast rimligt om tvillingarna är bröder. Däremot är ett "lättare" ingripande möjligt genom rituell parallellism. Rituell korrigering.

3. Den fysiska verkligheten (död) korrigeras negativt-rituellt genom att sorgeritualen utesluts, döden förnekas, statusbytet ritualiseras inte.

4. Vidare korrigeras den fysiska verkligheten (död) därigenom att den tolkas med hjälp av ideologiska begrepp varigenom själva arten av tvillingars rän, personlighet, bestäms närmare: tvillingar är gaaat kwoth och rän nhial. Ideell korrigering eller verklighetstolkning.

Fallen 1-4 är alla uttryck för "dogmen" om tvillingars identitet. Eftersom nu fall 4 innebär en verklighetstolkning är det rimligt att anta att denna kan vara aktuell också vid fallen 1-3, t ex så att den motiverar eller ger en ideell sanktion till dessa fall. I Evans-Pritchards framställning finner vi just en sådan motivering till fall 3: kvinnan vars tvillingbror hade dött påpekar att tvillingar är "Guds barn" som en motivering till att sorgeritualen utesluts.

Jag skall nu närma mig Evans-Pritchards framställning igen. Innebörden i att tvillingar är en rän, personlighet, extraheras alltså av Evans-Pritchard ur situationer då personligheten undergår en förändring eftersom

det just är vid sådana tillfällen som tvillingars enhet betonas. Om vi nu ser på de yttranden som anförs som nuernas motivering till att tvillingar betraktas som en enhet finner vi att dessa påståenden är av den typen att de själva innebär en tolkning (jfr fall 4) i den meningen att de refererar till en osynlig eller immateriell värld och till en begreppsapparat som motsvarar en annan nivå än den fysiska erfarenhetens. Nuerna förutsätter nämligen, menar Evans-Pritchard, en dualism mellan den immateriella kwoth som är osynlig och vars väsen i princip är okänd, och cak, skapelsen eller den materiella världen som är känd för sinnena.¹ Tvillingars gemensamma sociala personlighet är nu något som står över och bortom deras fysiska dualitet som ju är uppenbar för sinnena, säger Evans-Pritchard.² Utsagor om tvillingars identitet avser därför deras identiska position med hänsyn till den immateriella världen.

Denna position kan nu närmare bestämmas utifrån den religiösa tankevärlden eftersom denna av Evans-Pritchard har framställts som ett system av relationer enligt Aspekt I och Aspekt II: Tvillingar är ga at kwoth vilket innebär att de i analogi med andarna beskrivs med avseende på den relation de intar till Kwoth (Aspekt I). Vidare är de ran nhial och beskrivs därför med avseende på polariteten mellan Gud/himmel och jord i analogi med kuth nhial - kuth piny (Aspekt II).

Därmed anges samtidigt tvillingars förhållande till andra människor i det religiösa tankesystemet och i rituella situationer: tvillingar är av samma väsen (ran) och detta väsen är ran nhial och därför skilt från andra människor (som är ran piny, se ovan s.) vilket klargör att tvillingar inte deltar i andras sorgeritualer för dem. (Jfr motiveringen till fall 3 föregående sida.)

Evans-Pritchards metod för klarläggande innebär sålunda att den isolerade utsagan att tvillingar är en person integreras med de handlingar

1 Evans-Pritchard 1970a, 123f.

2 ibid, 128.

som uttrycker samma sak och betraktas som en del eller yttring av en större och meningsfull helhet samtidigt som utsagan isoleras från andra av läsaren förväntade kontexter ("vardagslivet"). Förståelse skall därför vara möjlig genom att den enskilda utsagan infogas i den större kontexten, nuernas religiösa tankevärld, som antas meningsfull genom att dess systematiska karaktär tidigare åskådliggjorts enligt Aspekt I och Aspekt II. Just därigenom att detta åskådliggjorts är det möjligt att systematiskt infoga det enskilda yttrandet i den större kontexten. Helhetens utgestaltning kommer därför att ange innebörden i det enskilda yttrandet.

II. Trots påståendet att tvillingar är en person (r a n) säger nuerna: "en tvilling är inte en person (r a n) utan en fågel (d i t)". I detta uttryck används nu ordet r a n i betydelsen mänsklig varelse till skillnad från andra varelser, spåpekar Evans-Pritchard.

"Dogmen" kommer till uttryck på olika sätt. En tvilling får ofta egen namn som D i t, fågel, G w o n g, pärlhöna, N g e c, frankolin (en raphönsliknande fågel). Alla nuerna anser det skamligt, åtminstone för vuxna, att äta fåglar eller fågelägg, men om en tvilling gjorde det skulle det vara värre ändå. Det skulle vara en allvarlig synd (n u e e r), eftersom tvillingar vördar (t h e k) fåglar - och de gör detta, säger nuerna, därför att fåglar också är tvillingar. Dessa undviker också all kontakt med fåglar.

Det är speciellt i samband med död som "dogmen" kommer till uttryck. När ett tvillingbarn dör säger man "c e p a r", "han har flugit bort", varvid man begagnar samma ord som används om fåglars flykt. Tvillingbarn som dör begravs inte som andra barn utan läggs i en korg som placeras i ett träd eftersom fåglar sitter i träd.¹ "I was told", meddelar Evans-Pritchard, "that birds which feed on carrion would not molest the bodies but would look at their dead kinsmen - twins and birds are also said to be kin, though the usage may be regarded as metaphorical - and fly away again. When I asked a Nuer whether adult twins would be buried like other

¹ ibid, 129f.

people he replied 'no, of course not, they are birds and their souls go up in the air'."¹

Nuerna gör en tydlig analogi mellan tvillingars antal och det faktum att fåglar lägger flera ägg. Dessutom utvidgas denna analogi så att tvillingar inte heller får äta kött av krokodil och sköldpadda, eftersom dessa djur också lägger ägg. Men sådana analogier förklarar nu inte, vilket Evans-Pritchard påpekar, varför tvillingar jämföras med fåglar; det finns ju andra djur som föder flera ungar och som kan tyckas mer människolika än fåglar men som trots det inte jämföras med mänskliga tvillingar.²

"It cannot be just multiple birth which leads Nuer to say that twins are birds, for these other creatures are not respected by twins on that account. The prohibition on eating eggs is clearly secondary, and it is extended to include crocodiles and turtles... The multiple hatching of chicks is doubtless a resemblance which greatly strengthens the idea of twins being birds, but it is only part of a more complex analogical representation which requires to be explained in more general terms of Nuer religious thought. A twin, on account of his peculiar manner of conception is, though not Spirit himself, a special creation, and, therefore, manifestation of Spirit; and when he dies his soul goes into the air, to which things associated with Spirit belong. He is a *ran nhial*, a person of the above, whereas an ordinary person is a *ran piny*, a person of the below. A bird, though also not in itself Spirit, belongs by nature to the above and is also what Nuer call, using 'person' metaphorically, a *ran nhial*, a person of the above, and being such is therefore also associated with Spirit. It cannot, of course, be determined for certain whether a twin is said to be a person of the above because he is a bird or whether he is said to be a bird because he is a person of the above, but the connexion in thought between twins and birds is certainly not simply derived from the multiple birth similitude but also, and in my view primarily, from both birds and twins being classed by Nuer as *gaat kwoth*, children of God. Birds are children of God on account of their being in the air, and twins belong to the air on account of their being children of God by the manner of their conception and birth."³

1 *ibid*, 130.

2 *loc.cit.*

3 *ibid*, 130f.

Vi kan nu iakttaga att de yttranden som anförs av Evans-Pritchard såsom uttryck för "dogmen" om tvillingars och fåglars identitet syftar på "situationer då personligheten undergår en förändring", nämligen i samband med död. Nuernas påstående att tvillingar är fåglar och att deras själar stiger upp i luften när de dör är liksom de yttranden som Evans-Pritchard anför som uttryck för tvillingars inbördes identitet av den arten att det innebär en tolkning i den meningen att det refererar till den osynliga eller immateriella världen och till en begreppsapparat som motsvarar en annan nivå än den fysiska erfarenhetens (jfr sid. 86ff). Vid utsagor om tvillingars och fåglars identitet menar nuerna heller inte att några köttsliga eller materiella egenskaper skulle överensstämma. De talar om tvillingens "anima" vilken de kallar hans *tie*, en term som innefattar både vad vi kallar personligheten och själen, menar Evans-Pritchard.¹

Utsagan isoleras alltså från vissa irrelevanta kontexter. Evans-Pritchards metod för klarläggande innebär vidare att den enskilda utsagan systematiskt infogas i den större kontext som är nuernas religiösa tankevärld. Förståelse skall därför vara möjlig liksom vi skall kunna förstå utsagorna om tvillingars inbördes identitet (ovan s. 85ff). Innebörden i påståenden om tvillingars och fåglars identitet kommer därmed att anges genom Aspekt I och Aspekt II på så sätt att påståendena beskrivs med hjälp av, eller i analogi med, Aspekt I och Aspekt II.

I nuernas religiösa tankevärld är föreställningen om Ande/Gud det centrala motivet. Både tvillingar och fåglar är nu förknippade med Ande och kallas "personer uppifrån" och "Guds barn". Därför kan fåglar vara en symbol för det särskilda förhållande tvillingar intar till Gud.² Det resultat Evans-Pritchard kommer fram till är sålunda att nuernas utsagor om fåglars och tvillingars identitet innebär att de har något gemensamt med avseende på en tredje faktor, Gud. Nuernas utsagor avser därför in-

1 *ibid*, 132.

2 *ibid*, 131f.

te en dyadisk relation mellan tvillingar och fåglar utan en triadisk relation mellan tvillingar, fåglar och Gud.¹

Denna slutliga formulering är således en beskrivning med hjälp av Aspekt I. I det resonemang som leder Evans-Pritchard till denna formulering kan likaså ett tankemönster urskiljas där tyngdpunkten ligger vid Aspekt I:

a) Nuerna menar att tvillingar är en uppenbarelse av Gud och därför gaat kwoth.

b) Fåglar finns i luften och är därför enligt nuerna gaat kwoth.

c) Både tvillingar och fåglar klassificeras alltså av nuerna som gaat kwoth.

d) Detta leder till en tankemässig förbindelse mellan tvillingar och fåglar.

Och vidare:

e) Bakom uttrycket gaat kwoth ligger just relationen till Gud/
/Ande.

Evans-Pritchards användning av uttrycket ran nhial innebär en beskrivning med hjälp av, eller i analogi med, Aspekt II. Hans användning av uttrycket är dock oklar, ty om uttrycket betraktas som ett led i en genetisk förklaring för detta till motsägelser:

Satsen

1. "A bird ... belongs by nature to the above and is also what Nuer call ... a ran nhial ... and being such is therefore also associated with Spirit." (Ur citatet till not 3, s. 90)

är då nämligen oförenlig med satsen

2. "... birds ... are (eftersom de finns i luften) ... associated with Spirit ... and this makes ... birds, 'people of the above' (dvs. ran nhial)".²

1 ibid, 132.

2 ibid, 131.

Evans-Pritchard är själv osäker om uttryckets ställning; man kan, säger han, inte med säkerhet bestämma om

3. "... a twin is said to be a person of the above because he is a bird ... " (Ur citatet till not 3 sid. 90.)

eller om

4. "... he (tvillingen) is said to be a bird because he is a person of the above ... " (loc.cit.)

Eftersom man nu måste räkna med att 3 kan vara fallet borde uttrycket *ran nhial* inte användas vid en genetisk förklaring av varför tvillingar är fåglar eftersom uttrycket alltid kan vara en följd av just detta som skall förklaras. Möjligheten av en *circulus vitiosus* föreligger alltså konstant.

Det är alltså i princip möjligt att utmönstra vissa led i Evans-Pritchards resonemang och betrakta dessa som led i en genetisk förklaring och då påvisa motsägelser. Men hans resonemang som helhet har inte denna karaktär av genetisk förklaring av varför nuerna säger att tvillingar är fåglar. Jag har därför försökt undvika termen "förklaring". Det han syftar till är i stället ett systematiserande klarläggande som skall få oss att förstå innebörden i nuernas yttranden att tvillingar är fåglar genom att dessa yttranden ansluts till en helhetsbild av nuernas religiösa tankesystem. Och detta skall då förstås som ett självutvidgande och självförstärkande system: Utifrån nuernas religiösa världsbild kan vi förstå föreställningen om tvillingars och fåglars identitet, utifrån denna identitet analogin att fåglar lägger flera ägg - tvillingars antal, att denna analogi förstärker föreställningen om tvillingars och fåglars identitet, förbudet att äta fågelägg, förbud att äta ägg av annat slag etc. Den cirkel Evans-Pritchards resonemang rör sig i är därför inte logikens *circulus vitiosus* utan den sk hermeneutiska cirkeln som har kallats en "*circulus fructuosus*".¹

1 Radnitzky 1968, Vol II, 23.

Ett speciellt intresse har frågan om namngivning av tvillingar, vilken kommer att spela en viktig roll i det resonemang som Lévi-Strauss utvecklar (nedan s. 147). Evans-Pritchard menar att egennamn på tvillingar "are taken from birds lowest in the scale of Nuer reckoning"¹ och till detta ger han följande kommentarer:

1. "It may be due to the Nuer habit of speaking of their relation to God - by comparing themselves with lowly things."²

Evans-Pritchard tycks mena att nuerna betraktar människorna i relation till Gud som jordiska varelser och därför jämsätter sig med jordiska ting (jfr s. 84) och att detta påverkar uppfattningen av tvillingar som fåglar på så sätt att tvillingar på ett analogt sätt jämsätts med "jordiska" fåglar, dvs. markfåglar.

2. "On the other hand, it may be simply in keeping with the logic of the analogy. Twins belong to the class of the above but are below; just as guineafowl and francolin belong to the class of birds, which as a class is in the category of the above, but are almost earthbound."³

Ideala klassifikationsprinciper (uppe-nere) överensstämmer inte med faktiska förhållanden (uppe-nere). I denna konflikt har både tvillingar och markfåglar samma ställning i egenskap av klassifikatoriska gränsfall.

Dessa kommentarer utesluter på intet sätt varandra (fast Evans-Pritchard tycks mena att den ena eller den andra kan gälla), tvärtom kompletterar de varandra, särskilt om min uppfattning av kommentar 1 är riktig.

1 Evans-Pritchard 1970a, 129 not 1.

2 loc.cit.

3 loc.cit.

3. Radcliffe-Browns "andra teori" om totemismen

Den tankegång Lévi-Strauss utvecklar i boken *Le totémisme aujourd'* - hui kan betraktas som en utveckling av en teori som lanserats av Radcliffe-Brown och mest känd genom hans 1951 publicerade föreläsning med titeln "The Comparative Method in Social Anthropology".¹

Med hänvisning till Boas² uppmärksammas inledningsvis att man vid jämförande antropologiska studier finner att samma seder och föreställningar uppträder bland folk mellan vilka historiska kontakter är utslutna och att det därför är nödvändigt att utröna om det finns allmänna lagar som resulterar i samma eller liknande fenomen oberoende av gemensamma historiska-geografiska orsaker. Endast genom komparativa studier kan sådana lagar upptäckas.³

I. Som utgångspunkt tar Radcliffe-Brown några stammar från det inre av New South Wales i Australien. Bland dessa stammar är befolkningen indelad i två hälfter som benämns efter hökörn (eaglehawk) och kråka. Stamhälfterna är exogama och matrilineära. Eftersom vi inte känner till stammarnas historia måste förklaringen till deras organisation ske på något annat sätt. Man kan då söka efter parallellföreteelser. Haida, bosatta på Queen Charlotte Islands i NV Amerika uppvisar liknande drag. De är indelade i två matrilineära stamhälfter som benämns "örn" och "korp".

Myt 1

Haida berättar att i tidens början örnen ensam ägde tillgång till sötvatten som han bevarade i en korg. Korpen upptäckte detta och lyckades stjåla vattnet från örnen. Men när han flög med korgen över ön spilldes vattnet ut då korgen var tung för korpen och bildade sjöar och floder som

1 Radcliffe-Brown 1951.

3 *ibid*, 15f.

2 *ibid*, 15.

alla fåglar kan dricka ur, och laxen som människorna livnär sig av kom upp i floderna.

I några delar av Australien finns liknande myter om falken och kråkan.

Myt 2

I begynnelsen hade endast falken tillgång till sötvatten som han hade gömt under en stor sten. Kråkan spionerade på honom och såg hur han lyfte på stenen och drack. Sedan lade han tillbaka stenen. Kråkan lyckades lyfta undan den och drack. Han kliade sig i huvudet så att alla lössen föll ner i vattnet. Men han lade inte tillbaka stenen och därför svämmade vattnet över och bildade floderna i östra Australien och lössen förvandlades till den fisk (Murray cod) som de infödda äter. (Den är en lika viktig näring i denna region som laxen är i NV Amerika.)¹

Behövs nu en diffusionistisk rekonstruktion som postulerar en tidigare förbindelse mellan Australien och Amerika för att förklara analoga företeelser i respektive kontinenter?

Om man letar efter parallellföreteelser till förhållandet falk-kråka finner man i Australien att matrilineära och patrilineära stamhälften ofta representeras av fåglar, i Victoria vit och svart kakadua, i västra Australien vit kakadua och kråka. Varför representeras då denna sociala indelning med hjälp av fåglar? "Why all these birds?" (Problem 1) - Och, som ett följdproblem av detta, finns det andra sociala indelningar som representeras av fåglar?

Radcliffe-Brown finner nu att i vissa stammar männen respektive kvinnorna representeras av fåglar eller att alla personer i en generation tillsammans med deras barnbarn respektive de senares föräldrar tillsammans med deras barnbarn ibland representeras av ett par fåglar.

1 Radcliffe-Brown 1951, 16.

"Our question "Why all these birds?" is thus widened in its scope. It is not only the exogamous moieties, but also dual divisions of other kinds that are identified by connection with a pair of birds." ¹ (Problem 2)

En undersökning av binära stamindelningar visar emellertid att dessa inte alltid representeras av fåglar utan också av andra (djur)arter. Därmed utvidgas problemkomplexet ytterligare:

"Our collection of parallels could be extended to other instances in which a social group or division is given an identity and distinguished from others by association with a natural species. The Australian moieties are merely one instance of a widely spread social phenomenon. From the particular phenomenon we are led, by the comparative method, to a much more general problem - How can we understand the customs by which social groups and divisions are distinguished by associating a particular group or division with a particular natural species? This is the general problem of totemism, as it has been designated." ² (Problem 3)

Radcliffe-Brown påstår visserligen att han här inte är ute efter att lösa detta generella problem men det kan noteras att han betraktar detta som en samverkan ("resultant") av två andra problem:

1. "One is the problem of the way in which in a particular society the relation of human beings to natural species is represented..."
2. "The other is the problem of how social groups come to be identified by connection with some emblem, symbol, or object having symbolic or emblematic reference." ³

II. Om vi nu antar, menar Radcliffe-Brown, att det av någon anledning är rationellt ("appropriate") att särskilja samhällsgrupper med hjälp av naturliga arter (rationalitetsprincip antages), vilken är då den princip som ligger till grund för valet av sådana par som hökörn och kråka, coyote och vildkatt etc., som representerar för hälften i en binär indelning

1 *ibid*, 17.

2 *loc.cit.*

3 Radcliffe-Brown 1951, 17.

av stammen; "Why particularly eaglehawk and crow, and other pairs?"¹
(Problem 4)

Nu anser Radcliffe-Brown att detta problem är ett annat än "totemismens".² Jag skulle i stället vilja se det så att han har valt en särskild aspekt av "totemismen" som han själv (indirekt) definierar den (som 1 och 2 ovan i form av påståenden) och att han nu betraktar den från ett visst perspektiv. Det är ju i princip möjligt att man med kunskaper om denna aspekt kan "lösa" det "totemistiska" problemet att samhällsgrupper representeras av naturliga arter dvs. upptäcka och förstå de rationella principerna för sådana arrangemang.

Det dominerande kunskapsintresse som styr Problem 4 är hermeneutiskt:

"We may, it can be held, suppose that an understanding of the principle in question will give us an important insight into the way in which the natives themselves think about the dual division as a part of their social structure."³

Vid en jämförelse av myter om hökörn och kråka från olika delar av Australien visar det sig att dessa fåglar alltid uppträder som "opponenter" i någon form av konflikt. I en myt stjälar kråkan den mat som (genom jakt) rätteligen tillkom hökörnen vilket föranleder den senares yttrande: "Du blir aldrig jägare (dvs. som hökörnen) men du kommer alltid att vara tjuv."⁴

För att tolka denna myt måste vi beakta den ställning fåglarna intar i australiernas föreställningsvärld, vilket tycks hänga samman med vissa jaktmetoder, menar Radcliffe-Brown:

"To interpret this tale we have to consider how these birds appear to the aborigines. In the first place they are the two chief meat-eating birds and the Australian aborigine thinks of himself as a meat-eater. One method of hunting in this region is for a number of men and women to come together

1 loc.cit.

3 loc.cit.

2 loc.cit.

4 loc.cit.

at an appropriate season for a collective hunt. A fire across a stretch of country is started in such a way that it will be spread by the wind. The men advance in front of the fire killing with spear or throwing stick the animals that are fleeing from it, while the women follow the fire to dig out such animals as bandicoots that have taken refuge underground. When such a hunt has been started it will not be long before first one and then another eaglehawk makes its appearance to join in the hunting of the animals in flight from the advancing flames. Eaglehawk is the hunter.

The crow does not join in this or any other kind of hunt, but when a camp fire is started it is rarely very long before a crow makes his appearance to settle in a tree out of reach of a throwing stick and wait for the chance of thieving a piece of meat for his dinner." ¹

Bland australiska djurmyter finns nu ett mycket stort antal paralleller till berättelsen om hökörn och kråkan, fast t ex med vombat och känguru som agerande personer.

"But if we examine some dozens of these tales we find that they have a single theme. The resemblances and differences of animal species are translated into terms of friendship and conflict, solidarity and opposition. In other words the world of animal life is represented in terms of social relations similar to those of human society." ²

Även utanför Australien finner vi berättelser om djur som står i "männsliga" relationer till varandra. Radcliffe-Brown drar därför följande slutsatser:

"A comparative study therefore reveals to us the fact that the Australian ideas about the eaglehawk and the crow are only a particular instance of a widespread phenomenon. First, these tales interpret the resemblances and differences of animal species in terms of social relationships of friendship and antagonism as they are known in the social life of human beings. Secondly, natural species are placed in pairs of opposites. They can only be so regarded if there is some respect in which they resemble each other. Thus eaglehawk and crow resemble

1 ibid, 17f.

2 ibid, 18.

each other in being the two prominent meat-eating birds."¹

Vad kan då menas med termerna "pairs of opposites" och "opposition"? Radcliffe-Brown bestämmer dem med hjälp av den socialpsykologiska termen "opponent" samt de logiska termerna "pairs of contraries" och "contrariety".

1. "opponent"; "In the tales about eaglehawk and crow the two birds are opponents in the sense of being antagonists." ²
2. "pairs of contraries", "contrariety": "... we think by pairs of contraries, upwards and downwards, strong and weak, black and white." ³

De senare termerna överensstämmer alltså med vad vi i logiken kallar konträra begrepp, dvs. "två begrepp som, subsummerade under ett gemensamt högre, står så långt som möjligt ifrån varandra".⁴ Termer med denna innebörd har använts i västerländsk filosofi åtminstone så långt tillbaka som till Aristoteles.⁵

Radcliffe-Brown inför nu här postulatet att förbindelse av konträra begrepp är ett universellt drag i mänskligt tänkande: "association by contrariety ... is a universal feature of human thinking, so that we think by pairs of contraries".⁶

"But the Australian conception of 'opposition' combines the idea of a pair of contraries with that of a pair of opponents."⁷

"Opposition" kan alltså innebära att motsatsen mellan konträra begrepp uppfattas som antagonism. Man kan termen "opposition" beteckna konträra begrepp i psykologisk eller mänsklig klädnad.

"In the tales about eaglehawk and crow the two birds are opponents in the sense of being antagonists. They are also contraries by reason of their difference of character, Eaglehawk the hunter, Crow the thief."⁸

1 loc.cit.

2 ibid, 19; min kurs.

3 ibid, 18.

4 Ahlberg 1963, 99.

5 Eisler 1927, 851

6 Radcliffe-Brown 1951, 18.

7 ibid, 18f.

8 ibid, 19.

"We can now answer the question 'Why eaglehawk and crow?' by saying that these are selected as representing a certain kind of relationship which we may call one of 'opposition'." ¹

Vad vi kan förstå är principen för urval av fåglar (Problem 4), och därmed kan vi också, tycks Radcliffe-Brown mena, få en viss insyn i det sätt de infödda själva föreställer sig binär indelning i den sociala strukturen, vilket det ursprungliga kunskapsintresset gällde (ovan sid. 98).

"After a lengthy comparative study I think I am fully justified in stating a general law, that wherever, in Australia, Melanesia or America, there exists a social structure of exogamous moieties, the moieties are thought of as being in a relation of what is here called 'opposition'." ²

Nästa fas i den jämförande studien är därför en undersökning av de konkreta formerna för denna opposition mellan stamhälften. Institutioner som fotbollsspel och "joking relationship" utgör exempel på detta. Likaså det förhållandet att då en kvinna tas till brud detta uttrycks symboliskt som en fientlig handling gentemot hennes sociala grupp. Sammanhållningen i gruppen kräver att förlusten av en av dess medlemmar bör uppfattas som en oförrätt, menar Radcliffe-Brown, och därför kan vi förstå de östafrikanska gusii när de säger: "Those whom we marry are those whom we fight." ³

I sin mest utarbetade form finner vi oppositionsprincipen hos Hera-kleitos och framför allt i den kinesiska spekulationen om yang och yin och deras förening i tao. Radcliffe-Brown kommenterar sin undersökning med följande ord:

"Our comparative study enables us to see the eaglehawk-crow division of the Darling River tribes as one particular example of a widespread type of the application of a certain structural principle. The relation between the two divisions,

1 ibid, 18.

2 ibid, 19.

3 ibid, 19f.

which has here been spoken of by the term 'opposition' is one which separates and also unites, and which therefore gives us a rather special kind of social integration which deserves systematic study. But the term 'opposition' which I have been obliged to use because I cannot find a better, is not wholly appropriate, for it stresses too much what is only one side of the relationship, that of separation and difference. The more correct description would be to say that the kind of structure with which we are concerned is one of the union of opposites." ¹

1 *ibid*, 20.

III. LEVI-STRAUSS' UPPHÄVANDE AV TOTEMISMEN

("Aufhebung" av tidigare teorier, "Hinaufhebung" av tidigare teorier till en vidare teoretisk nivå.)¹

A. DET OLYMPISKA PERSPEKTIVET

1. Inledande metavetenskapliga påpekanden av Lévi-Strauss.

Lévi-Strauss säger att han av bekvämlighetsskäl använder termen totemism trots att han ställer sig tvivlande till att termen, som man ansett, betecknar ett bestämt område av verkligheten. Citationstecken bör därför alltid underförstås. (Jag ansluter mig till detta.) Lévi-Strauss försöker nu från en metavetenskaplig plattform fastställa de allmänaste aspekterna hos det "semantiska fält" som ansetts täcka totemismen. Det är m.a.o. olika forskarmodeller (och forskar terminologi) som till att börja med är föremål för analys.

Den metod han säger sig vilja använda är följande:

- a. Först definieras studieobjektet (här forskarmodell, forskarspråk) som en relation mellan två eller flera termer.
- b. En tabell konstrueras över vilka kombinationer som är möjliga mellan dessa termer ("permutations possibles").
- c. Denna tabell får nu tjäna som generellt studieobjekt. Endast på denna nivå kan vi få en överblick över de samband som kan finnas på det empiriska planet: en viss kombination av empiriska fenomen motsvarar nämligen bara en av flera möjliga kombinationer på det teoretiska planet dvs. i tabellen. Därför måste först hela systemet rekonstrueras.
- a'. I forskarspråket täcker termen totemism idealiskt uppställda relationer mellan två system, ett naturligt och ett kulturellt. Det naturliga systemet omfattar å ena sidan kategorier å andra sidan individer. Det

1 Termerna Radnitzkys (1968 II, 30).

kulturella systemet omfattar grupper och personer.

b'. Det finns fyra sätt att parvis kombinera termerna dvs. fyra möjligheter att satisfiera hypotesen om en relation mellan de två systemen:

	1	2	3	4
NATUR	Kategori	Kategori	Individ	Individ
KULTUR	grupp	person	person	grupp

c'. Var och en av dessa fyra kombinationer motsvaras av empiriska fenomen i samma eller olika folkgrupper:

1. I australisk totemism antas en förbindelse mellan en naturlig kategori (som en djur- eller växtart eller en klass av föremål eller fenomen) och en kulturell grupp (som stamhälft, sektion, delsektion, religiöst förbund, alla personer av samma kön).
2. Individualtotemism hos nordamerikanska indianer.
3. Bland algonkinerna, där man antar att ett speciellt förhållande uppträttas mellan det nyfödda barnet och det första djuret som närmar sig familjens hydda.
4. Polynisien och Afrika där individuella djur beskyddas och vördas av en grupp.

Ur logisk synpunkt är de fyra kombinationerna i tabellen likvärdiga, eftersom de utfallit ur samma operation. Men man har låtit termen totemism beteckna endast kombinationerna 1 och 2, menar Lévi-Strauss; om nu man ens beaktat 3 och 4 har de bara satts i indirekt relation till totemismen. Den traditionella uppfattningen om totemismen har sin främsta orsak i denna förvrängning av det "semantiska fältet" varigenom vissa aspekter i fältet framhävs på bekostnad av andra. Därmed kommer en sådan aspekt att framstå som en autonom helhet med en existens oberoende av det system vari den i själva verket ingår som en av flera möjliga kombinationer.¹

1 TA, 22-24.

2. Upphävandet av den klassiska utgångspunkten (J. Long, ojibwa).

Alla spekulationer om totemismen har sin grund i en förvrängning av det "semantiska fältet", dvs. i en oriktig uppdelning av verkligheten, menar Lévi-Strauss.¹ Det klassiska exemplet är J. Longs sammanblandning av klantotem och skyddsande hos ojibwaindianerna, vilket uppmärksammades redan av Tylor och Frazer.² Det är också Longs misstag som Lévi-Strauss har i åtanke vid sin analys av ojibwas föreställningar³: Ordet totem kommer från algonkinspråket ojibwa och hör hemma i ett kollektivt benämningssystem t.ex. i uttryck som "makwa nindotem", "björnen är min klan". Detta benämningssystem skall därför inte förväxlas med ojibwas föreställning att en individ kan inträda i ett särskilt förhållande till ett djur som blir hans skyddsande. Det ord som betecknar skyddsande, och som transkriberats till nigouimes, har heller inte något att göra med ordet totem eller någon motsvarande term.

Fem av ojibwas klaner intar en särställning, vilket visar sig i myten:

"Un mythe explique que ces cinq clans 'primitifs' remontent à six êtres surnaturels anthropomorphes, sortis de l'océan pour se mêler aux hommes. L'un d'eux avait les yeux bandés et n'osait pas regarder les Indiens, bien qu'il parût en avoir grande envie. Incapable de se contrôler, il souleva enfin son voile, et son regard tomba sur un homme qui mourut instantanément, comme foudroyé. Car, en dépit des dispositions amicales du visiteur, son regard était trop fort, Ses compagnons l'obligèrent donc à retourner au fond des mers. Les cinq autres restèrent parmi les Indiens, et leur procurèrent beaucoup de bénédictions. Ils sont à l'origine des grands clans ou totems: poisson, grue, plongeon, ours, orignal ou martre."⁴

1 TA, 25.

2 Frazer 1910, III:51f.

3 TA, 26, 33.

4 TA, 27. Lévi-Strauss citerar här W. Warren: "History of the ojibwas", Minnesota Historical Collections, Saint-Paul, Vol 5, 1885.

Lévi-Strauss menar nu att det är de inföddas egen teori, uttryckt i denna myt, som erbjuder oss distinktionen mellan kollektiva totem och individuella skyddsandar.¹ Det är med andra ord ojibwas egen kulturmö-
dell som inbjuder till kritik av Longs forskarmodell. Enligt Lévi-Strauss
visar myten nämligen följande:

1. Mellan människa och totem finns ingen omedelbar förbindelse grundad på direkt kontakt ("contiguité"). Den enda relation som är möjlig "mas-
keras" och är därför "metaforisk".
2. Det finns en motsättning ("opposition") mellan personlig och kollektiv
relation. (En av de övernaturliga varelserna utmönstras från de övri-
ga som uppträder i grupp.)

På båda dessa punkter skiljer sig alltså totemrelationen från
skyddsanderelationen: i den senare är direkt kontakt målet för den enskil-
de, och ensamme, individens strävan.² Det totemistiska benämningssys-
temet, som bygger på en likvärdighetsprincip, är därför helt skilt från
"ande-" eller manidosystemet som är ett hierarkiskt ordnat panteon. De
två system är så att säga vinkelräta:

	SYSTÈME "MANIDO"	
	grand	esprit
	soleil,	lune
	tonn	erres
	points	cardinaux
SYSTÈME "TOTEM"	aigle, oie, génie des	eaux, brochet, esturgeon, etc.
	serp	ents
	chtho	niens,
	et	c.

Fig 3 (enligt TA, 32)

¹ TA, 28.

² TA, 27f.

De båda systemen sammanfaller bara på en punkt: "vattenandarna" i origo. Detta förklarar kanske varför de övernaturliga andarna som gav upphov till totembenämningarna och klanerna i myten sägs komma ur havet, menar Lévi-Strauss.¹ Man har aldrig hos ojibwas funnit föreställningen att klanmedlemmarna härstammar från totemdjur. Man får döda totemdjuret, dock under iakttagande av en viss ritual. I övrigt är det inte föremål för någon kult.² Alla födoämnestabun härstammar från manidosystemet och är förbud som individen mottar i drömmen från en viss ande, påpekar Lévi-Strauss.³ -- Han är alltså angelägen att särskilja manidosystemet från totemismen. Utgångspunkten är den kulturmodell som myten presenterar. Myten är väsentlig därför att Lévi-Strauss anser att den själv inbjuder till kritik av Longs forskarmodell som inleder alla spekulationer om totemismen.⁴

I vilken mån är det nu så att myten, i den form Lévi-Strauss citerar den, själv accentuerar åtskillnaden mellan totemism och skyddsandere-lation? I vilken mån är det enbart i Lévi-Strauss' tolkning, punkterna 1-2, som distinktionen finns?

Punkt 1: Förnekar myten själv en direkt förbindelse mellan mänskliga och totem? Säger myten över huvud taget något om karaktären av denna förbindelse? Är det ojibwas egen teori i myten som bjuder oss "à insister sur le caractère médiat et métaphorique de la relation entre l'homme et l'eponyme clanique"?⁵

Punkt 2: Enligt Lévi-Strauss' eget resonemang är relationen mellan den avvikande övernaturliga varelsen och indianen som dödas en

1 TA, 31.

2 TA, 29.

3 TA, 31f.

4 TA, 25.

5 TA, 28.

"personlig relation" och bör därför vara en "skyddsanderelation". Men alla de sex övernaturliga väsendena har samma ursprung: de kommer ur havet. En möjlig tolkning är därför att myten accentuerar sambandet mellan skyddsandar och totem. Enligt en sådan tolkning förenar myten också personlig och kollektiv relation. Lévi-Strauss själv är för övrigt osäker hur han skall tolka det faktum att de båda axlarna sammanfaller i origo. På ett annat ställe säger han att myten förenar en sociologisk och en religiös aspekt ¹, dvs. totem- och manidoföreställningarna.

Svaren på dessa frågor kan verka rätt godtyckliga, men det är inte svaren som här intresserar mig utan snarare det faktum att frågorna är möjliga att formulera. Därmed sammanhänger nämligen ett problem av metavetenskaplig art: Varför tolkar Lévi-Strauss myten just som han gör och med hjälp av en särskild terminologi?

3. Förhandsantaganden bestämmer perspektivet på totemismen.
"Hinaufhebung" till ett olympiskt perspektiv.

Det torde vara helt klart att ingen forskare, trots Bacons råd att börja med "tomt huvud", arbetar utan vissa förhandsantaganden om det han undersöker och som därvid bestämmer hans perspektiv. Vetenskapligt arbete börjar "inte med det rent empiriskt givna, utan med impressionistiska föreställningar som innefattar en hel del abstraktion och idealiseringar". ²

Jag menar nu, vilket är mitt förhandsantagande, att Lévi-Strauss' tolkning av myten styrs av en förhandsuppfattning om totemismens natur,

¹ TA, 36.

² A. Elzinga i Lindström m.fl. 1972, 25, 29. Närmare ang. förhandsantaganden och perspektiv se ibid, 12ff et passim samt Radnitzky 1968, II:10,23 ang. förhandsuppfattning ("Vorverständnis", "foreknowledge", "prenotions").

förhandsantaganden som på andra ställen i Lévi-Strauss' undersökningar av totemism framställs i utmejslad form såsom resultat eller slutsatser eller som teoretiska modeller. För att hans tolkning av myten skall bli begriplig skall jag därför så att säga genom ett kräftgångsförfarande försöka ringa in dessa förhandsantaganden.

Av heuristiskt intresse är därvid de termer som inte förklaras i den föreliggande kontexten eller tidigare använts i undersökningen. Den tekniska termen metafor är av detta slag och därför väsentlig vid uppspårandet av förhandsantaganden. Lévi-Strauss understryker vid sin tolkning av myten att totemrelationen har en "metaforisk" karaktär¹ och även att myten handlar om metaforens ursprung.² Nu har jag inte funnit att Lévi-Strauss någon gång själv definierat termen; därför måste vi se hur han använder den på andra ställen. I ett resonemang om vår uppfattning om fåglar heter det:

"Ils forment, ... une communauté indépendante de la nôtre, mais qui, en raison de cette indépendance même, nous apparaît comme une société autre, et homologue de celle où nous vivons: l'oiseau est épris de liberté; il se construit une demeure où il vit en famille et nourrit ses petits; il entretient souvent des rapports sociaux avec les autres membres de son espèce; et il communique avec eux par des moyens acoustiques qui évoquent la langage articulé.

Par conséquent, toutes les conditions sont objectivement réunies pour que nous concevions le monde des oiseaux comme une société humaine métaphorique; ne lui est-elle pas d'ailleurs, littéralement parallèle à un autre niveau? ... cette relation métaphorique, imaginée entre la société des oiseaux et la société des hommes..."³

Och om vår uppfattning om andra djur heter det:

"Il s'agit d'un système artificiel, formé sur la base d'oppositions caractéristiques entre les tempéraments et les genres de

1 TA, 28.

2 TA, 38.

3 PS, 271 (min kurs.).

vie, et tendant à reconstituer métaphoriquement, au sein règne animal, un modèle en miniature de la société humaine..."¹

Totemistiska samband har att göra med

"... des applications, des projections, ou des dissociations; elles consistent en relations métaphoriques, dont l'analyse relève d'une 'ethno-logique' plutôt que d'une 'ethno-biologie': dire que le clan A 'descend' de l'ours et que le clan B 'descend' de l'aigle n'est qu'une manière concrète et abrégée de poser le rapport entre A et B comme analogue à un rapport entre des espèces."

En metaforisk relation avser alltså en relation mellan två system, vilka uppfattas som "homologa", "analoga", "parallella", eller så att det ena är en "modell" av det andra.

Det tredje påpekandet Lévi-Strauss gör vid tolkningen av ojibwa-myten utgör därför en specificering av en metaforisk relation:

3. "Enfin, elle met en garde contre la tentation de construire un système totémique par l'addition de relations prises chacune séparément, et unissant chaque fois un groupe d'hommes à une espèce animale, alors que la relation primitive est entre deux systèmes: l'un fondé sur la distinction des groupes, l'autre sur la distinction des espèces, de telle sorte que sont mises d'emblée en corrélation et en opposition, d'une part, une pluralité de groupes, d'autre part, une pluralité d'espèces."³

Genom sin delvis negativa formulering, dvs. i den underförstådda kritiken av tidigare forskarmodeller, överskrider ju detta yttrande (3) vad myten säger och därför kan vi vänta oss att bakom dessa ord finna den förhandsuppfattning som styr tolkningen av myten.

Det som Lévi-Strauss här presenterar (1 - 3) som resultat av en analys utifrån ett specifikt material överensstämmer (både innehållsmässigt och till sin terminologiska utformning) med "resultatet" från hans

1 loc.cit. (min kurs.).

2 TA, 43f (min kurs.).

3 TA, 28 (de tre sista kurs. mina).

analyser av annat konkret material t.ex. det som Firth och Fortes har presenterat.¹ Ingen av dessa forskare har före Lévi-Strauss kommit fram till dennes slutsatser. Därför kan vi anta att dessa "resultat" är styrda av gemensamma förhandsantaganden.

Lévi-Strauss' "resultat" från tolkningen av tikopiamyten (Firths material) presenteras under jämförelse med ojibwamyten. De anses överensstämma i följande avseenden:

1. Direkt kontakt (mellan totemgudar och människor resp. antropomorfa gudar och totem) dvs. "contiguïté" strider mot totemismens karaktär: ett totem uppkommer bara under förutsättning att det först avlägsnats. Myterna handlar båda om metaforens ursprung. (Jfr. punkt 1, sid 106)

2. Myterna uppvisar båda en motsats mellan individuellt och kollektivt beteende, varvid det första har negativ och det andra positiv betydelse för totemismen. (Jfr. punkt 2, sid. 106)

3. "Dans les deux cas, le totémisme, en tant que système, est introduit comme ce qui reste d'une totalité appauvrie, ce qui peut être une façon d'exprimer que les termes du système ne valent que s'ils sont écartés les uns des autres, puisqu'ils demeurent seuls pour meubler un champ sémantique primitivement mieux rempli, et où la discontinuité s'est introduite."² (Jfr. punkt 3, sid. 110)

Lévi-Strauss' "resultat" från analysen av tallensi (Fortes material). Här finner vi i aforistisk tillspetsning en karakterisering av totemistiska relationer som ofta citerats.³ "Det är inte likheterna utan skillnaderna som liknar varandra". Jag återger Lévi-Strauss in extenso:

1 TA, 36ff, 111f.

2 TA, 37; det föregående TA, 36f.

3 Se t.ex. Mendelson 1967, 131; Simonis 1968, 245; Poole 1969, 43.

" Il est possible que, d'un certain point de vue, les animaux soient, en gros, comparables aux ancêtres. Mais cette condition n'est pas nécessaire, et elle n'est pas suffisante. Si l'on nous permet l'expression, ce ne sont pas les ressemblances, mais les différences, qui se ressemblent. Entendons par là qu'il n'y a pas, d'abord, des animaux qui se ressemblent entre eux (parce qu'ils participent tous au comportement animal) et des ancêtres qui se ressemblent entre eux (parce qu'ils participent au comportement ancestral), enfin, une ressemblance globale entre les deux groupes, mais, d'une part, des animaux qui diffèrent les uns des autres (parce qu'ils relèvent d'espèces distinctes, dont chacune a une apparence physique et un genre de vie qui lui est propre), et d'autre part des hommes - dont les ancêtres forment un cas particulier - qui diffèrent entre eux (parce qu'ils sont répartis entre des segments de la société occupant chacun une position particulière dans la structure sociale). La ressemblance, que supposent les représentations dites totémiques, est entre ces deux systèmes de différences. Firth et Fortes ont accompli un grand progrès en passant, du point de vue de l'utilité subjective, à celui de l'analogie objective. Mais, ce progrès une fois acquis, le passage reste à faire, de l'analogie externe à l'homologie interne." ¹

Vi kan i likhet med Y. Simonis tillfoga: "Ces homologies internes sont la logique d'une relation de type métaphorique." ²

Myten från Tikopia analyseras uttryckligen under jämförelse med ojibwamyten. Kan då inte överensstämmelserna mellan dessa "resultat" förklaras av att de är det gemensamma utfallet av ett förutsättningslöst komparativt förfarande? Mot detta talar att i synnerhet ett komparativt förfarande torde vara omöjligt utan en viss, låt vara impressionistisk, förhandsuppfattning som heuristisk devis vid jämförelsen. "Verstehen" always involves projective anticipation and mediating: mediating the old or the strange text by means of the concepts I possess; mediating forms of life by a creative design." ³ Vi antar därför att Lévi-Strauss vid

1 TA, 111f.

2 Simonis 1968, 245 not 16.

3 Radnitzky 1968, II:29.

tolkningen av de främmande föreställningarna föregriper "resultatet" med hjälp av de begrepp han ursprungligen besitter; vissa förhandsantaganden projiceras in i materialet. De främmande föreställningarna upphävs så att säga, de "hävs upp" till en högre nivå genom att de får sin plats i en generell teoretisk kontext och i en redan existerande terminologi.¹ Lévi-Strauss antyder själv detta när han understryker att vi aldrig kan komma tillrätta med det s.k. totemistiska problemet genom att framställa lösningar som gäller för vissa fall och sedan applicera dessa lösningar på alla andra fall genom att frisera fakta. I stället måste vi omedelbart höja oss till en så generell nivå att från detta perspektiv alla observerade fall framträder som särskilda uttrycksformer.² "En ethnologie comme en linguistique ... ce n'est pas la comparaison qui fonde la généralisation, mais le contraire."³ Lévi-Strauss menar med andra ord att ett induktivt förfarande inte är möjligt för att lösa det totemistiska problemet. I stället måste vi med en gång höja oss till en teoretisk nivå. Endast från detta olympiska perspektiv kan vi överblicka de fenomen det gäller (modeller-nas överskådlighet).

Om vi skall förstå Lévi-Strauss' konkreta analyser måste vi därför orientera oss i den teoretiska kontexten som tydligen är en förutsättning för analysen. Vi kan också vänta oss att här finna repliker av de förhandsantaganden som styr Lévi-Strauss' tolkningar.

a. Jag skall därför först försöka frilägga konturerna av den teoretiska kontexten.

b. Sedan skall jag se vilka moment i den teoretiska kontexten som anknyter till analyserna i *Le totémisme aujourd'hui*.

1 Jfr. *ibid*, II:30, "aufgehoben" - "hinauf-gehoben".

2 TA, 111.

3 AS, 28.

a. Totemism är enligt Lévi-Strauss inte någon självständig institution, inget "ämne i det etnologiska riket" utan en blandning av skilda ingredienser som teoretikerna godtyckligt doserat.¹ Vi kan därför säga att Lévi-Strauss' upphävande ("Aufhebung") av den så kallade totemismen består i en kritik av detta förfarande och träffar alltså forskarnas verksamhet. När man så genom detta blandningsförfarande skapat en företeelse som man betecknat med paraplytermen "totemism" har man försökt förklara denna företeelse "objektivt" eftersom man inte insett företeelsens fiktiva karaktär. Ledande förklaringsprinciper har då varit "utilitarism" (Malinowski) eller, vilket Lévi-Strauss betraktar som ett framsteg, "yttre analogi" (Firth, Fortes) dvs. parvis likhet mellan en naturlig kategori och en mänsklig enligt nedanstående schema:

Natur:	a	b	c		n
Kultur:	a'	b'	c'		n'

a, b, c ... n betecknar här naturliga kategorier (t.ex. djurarter) och a', b', c' ... n' betecknar mänskliga kategorier (t.ex. grupper). De lodräta strecken betecknar analogi.²

Om vidare a - n genom någon inbördes likhet utgör en klass k av naturliga kategorier och a' - n' en klass k' av mänskliga kategorier, och det vidare finns en likhet mellan k och k', kan vi på motsvarande sätt uttrycka detta förhållande enligt följande schema:

Natur:	k
Kultur:	k'

k kan t.ex. beteckna klassen av djur och k' kan beteckna klassen av anfäder.

1 PS, 214f.

2 PS, 155.

Men enligt Lévi-Strauss bör de s.k. totemistiska klassifikationerna istället från en generell synvinkel betraktas som en form eller aspekt av en systematiserande verksamhet: ¹ människans begreppsmässiga ordnande av omvärlden.

"Loin d'être une institution autonome, définissable par des caractères intrinsèques, le totémisme ou prétendu tel correspond à certaines modalités arbitrairement isolées d'un système formel, dont la fonction est de garantir la convertibilité idéale des différents niveaux de la réalité sociale. Comme Durkheim semble l'avoir parfois entrevu, c'est dans une 'socio-logique' que réside le fondement de la sociologie." ²

I de fall då denna "socio-logik" hämtat sitt innehåll från natur och samhälle på så sätt att kategori och grupp eller kategori och person förbundits, har de klassiska etnologerna betraktat detta som en självständig företeelse, en institution. Här ligger deras misstag: att de definierat "totemism" med vissa innehållsmässiga karakteristika. Lévi-Strauss vill istället utgå från ett formellt system, en tankens metod, vars syfte är klassificering av allt slags innehåll, och vari de klassiska etnologernas "totemism" blir ett underordnat specialfall. "Totemismen" inlemmas i en vidare kontext, den kommer att ingå som en del i en intellektuell aktivitet. ³

Vilka formella egenskaper har då det intellektuella system eller "socio-logik" som Lévi-Strauss utgår ifrån? Låt oss kalla det S. När Lévi-Strauss formulerar detta system gör han det i polemik mot de klassiska etnologerna, varvid han fyller det med samma innehåll som dessa utgick ifrån. Detta är bara en skenbar paradox, ty därmed blir skillnaderna uppenbara. Enligt Lévi-Strauss är "totemismens" grundval den homologi som postuleras mellan två parallella serier, de naturliga arternas

1 PS, 213.

2 PS, 101

3 PS, 101.

serie och de sociala gruppernas, vilkas respektive kategorier inte liknar varandra parvis; endast den totala relationen mellan serierna i deras helhet är homomorf: ¹ en formell korrelation mellan två system av skillnader. Homologin gäller inte mellan en grupp och en art utan mellan de skillnader som på naturens plan visar sig mellan arter och på kulturens plan mellan grupper: "une homologie entre deux systèmes de différences". ² Om homologins relationer anges med lodräta streck skulle en "ren totemistisk struktur", dvs. S fyllt med traditionellt totemistiskt innehåll, kunna framställas på nedanstående sätt: ³

Natur:	art 1	≠	art 2	≠	art 3	≠		art n
Kultur:	grupp 1	≠	grupp 2	≠	grupp 3	≠		grupp n

S bör därför ha följande formella karakteristika:

a	≠	b	≠	c	≠	... n
a'	≠	b'	≠	c'	≠	... n'

Innehållsmässigt kan a, b, c ... n vara ett objekt, en art, en djur- eller växtindivid eller del därav; a', b', c' ... n' kan vara en mänsklig grupp, en individ eller del därav. ⁴

b. Låt oss nu se vilka moment i denna teoretiska kontext som anknyter till mytanalysen i Le totémisme aujourd'hui. På vilket sätt är det formella systemet S förbundet med de totemistiska ursprungsmyterna? S återspeglas i La pensée sauvage på ställen som här refererats i slutsatser eller sammanfattningar av de resultat Lévi-Strauss vunnit i Le totémisme aujourd'hui. ⁵ Han hänvisar också i La pensée sauvage direkt

1 PS, 297 "seule la relation globale entre les séries est homomorphique".

2 PS, 152.

3 loc. cit.

4 ang. kroppsdelar se PS t.ex. 224f., 227.

5 PS, 101, 152.

till sin analys av de toemistiska ursprungsmyterna, Sociologiken eller "de praktisk-teoretiska logikerna" förutsätter nämligen särskiljande distinktioner och detta krav visar sig redan i de totemistiska ursprungsmyterna, menar Lévi-Strauss.¹ Det väsentliga är, menar han, existensen av skillnaderna som sådana och inte i första hand deras innehåll. När skillnaderna väl är förhanden utgör de ett system som går att använda på samma sätt som ett raster som man lägger över en obegriplig text för att dechiffrera den; texten ter sig dessförinnan som ett konturlöst flöde, men tar gestalt genom att rastret gör det möjligt att införa distinktioner ("coupures") och kontraster, dvs. de formella förutsättningarna för ett betydelsebärande budskap.² Det typiska för de totemistiska ursprungsmyterna var ju enligt Lévi-Strauss att de tillhandahåller system av skillnader. När han nu liknar ett sådant system vid ett raster som appliceras på ett kontinuerligt textflöde tycks han mena att dessa myter, och totemismen, fungerar som en karta som läggs på den sociala och naturliga verkligheten: en ordnande princip med vars hjälp människor kategoriserar världen genom att införa diskontinuitet i myllret av intryck. Bara en ordnad värld kan ha någon mening.

Det väsentliga i analysen av de totemistiska ursprungsmyterna bör framgå av Lévi-Strauss' egen summering:

" 1) que ces institutions reposent sur une correspondance globale entre deux séries, non sur des correspondances particulières entre leurs termes; 2) que cette correspondance est métaphorique, non métonymique; 3) enfin, qu'elle ne devient manifeste qu'après que chaque série ait été préalablement appauvrie par suppression d'éléments, de façon que leur discontinuité interne ressorte nettement." ³

1 PS, 100 med hänvisning till TA 27f, 36f.

2 PS, 100

3 PS, 302 med hänvisning till TA, 27f, 36f.

Vi kan här lägga märke till följande: Distinktionen mellan kollektiv och personlig relation saknas (punkt 2, s. 106). Genom användningen av termen "metafor" på andra ställen (se s. 108f) framstår punkterna 1 och 2 som liktydiga. Analysens väsentliga resultat måste därför vara "upptäckten" av den metaforiska relationen och villkoren för denna (punkt 3).

Men S är ett system som består av två homologa serier av skillnader, dvs. S har metaforens formella karakteristika. Därför framstår de totemistiska ursprungsmyterna som ett konkret uttryck för det formella systemet S.

Nu kan, som vi också skall se senare, inte Lévi-Strauss ha kommit fram till S på induktiv väg, för då skulle han ha upprepat de "klassiska etnologernas misstag", utan den egentliga anledningen till att "resultaten" av mytanalyserna överensstämmer med S ligger däri att S har karaktär av förhandsantagande som projicerats på de totemistiska ursprungsmyterna. Därmed kom också "resultatet" av deras analys att på vissa punkter överskrida myternas innehåll. Jämförelsen med rastret kommer nu också i en annan dager. Exemplet behöver inte nödvändigtvis vara hämtat utifrån med tanke på de totemistiska klassifikationernas och myternas arbetssätt, utan lika gärna, låt vara ofrivilligt, ur en inre erfarenhet, ty det illustrerar nästan alltför väl Lévi-Strauss' egen metod: S läggs över myterna för att tolka dem, "une intégration ... de la méthode et de la réalité".¹

4. Förhandsantaganden påverkas av lingvistik

En struktur är enligt Lévi-Strauss inte omedelbart given i materialet självt utan framstår först efter en strukturell analys. Det är inte

1 TA, 131.

genom induktivt förfarande, vilket här skulle innebära en komparativ metod, som vi "kommer fram till" strukturen, utan genom att omedelbart inta det olympiska perspektivet. Därifrån kan vi "upptäcka" den - sedan kan vi göra jämförelser: "En ethnologie comme en linguistique ... ce n'est pas la comparaison qui fonde la généralisation, mais le contraire".¹ Detta är en metodologisk hållning vars konsekvenser redan lingvisten de Saussure insåg när han påpekade att det inte är föremålet som föregår studiet utan snarare betraktelsesättet som skapar föremålet.²

Vi har redan sett (IA) hur lingvistiken tidigt utgjort en förebild för Lévi-Strauss' forskning och att lingvister som de Saussure, Troubetzkoy och Jakobson påverkat hans vetenskapsideal. Problemställningar och metoder är till stor del hämtade från lingvistiken. Det gäller också analysen av totemismen. Lingvistiken söker de allmänna lagar som ligger bakom de språkliga uttrycksformerna.³ Vid analysen av totemismen söker Lévi-Strauss en allmän etno-logik som ligger bakom kulturella uttrycksformer, varav totemismen är en.⁴ Han utvidgar den lingvistiska problemställningen till andra uttrycksformer än de språkliga. Redan 1945, i uppsatsen "L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie"⁵ anger han, som uppsatsens titel antyder, den strukturella analysen inom lingvistiken som förebildlig metod. Han tillägnade sig där Troubetzkoys programförklaring.

1 AS, 28.

2 Saussure 1960, 23: "Bien loin que l'objet précède le point de vue, on dirait que c'est le point de vue qui crée l'objet ..."

3 AS, 40; Saussure 1960, 20.

4 TA, 43f.

5 Publicerad i Roman Jakobsons tidskrift *Word: Journal of the Linguistic Circle of New York*, Vol 1:2, 1-21. Omtryckt i AS, 37-62.

"... elle (lingvistiken) refuse de traiter les termes comme des entites indépendantes, prenant au contraire comme base de son analyse les relations entre les termes; eller introduit la notion de système: 'La phonologie actuelle ne se borne pas à déclarer que les phonèmes sont toujours membres d'un système, elle montre des systèmes phonologiques concrets et met en évidence leur structure ... Ainsi, pour la première fois, une science sociale parvient à formuler des relations nécessaires." ¹

I Le totémisme aujourd'hui 1962 intar Lévi-Strauss fortfarande samma metodologiska hållning. Resonansen från Troubetzkoy's manifest är kvar:

"En effet, dans ce cas comme dans d'autres, la méthode que nous entendons suivre consiste:

1° A définir le phénomène mis à l'étude comme une relation entre deux ou plusieurs termes réels ou virtuels;

2° A construire le tableau des permutations possibles entre ces termes;

3° A prendre ce tableau pour objet général d'une analyse qui, à ce niveau seulement, peut atteindre des connexions nécessaires, le phénomène empirique envisagé au départ n'étant qu'une combinaison possible parmi d'autres, dont le système total doit être préalablement reconstruit." ²

Detta är de metodologiska premisser som Lévi-Strauss utgår ifrån. Vi skall sedan se hur dessa metodologiska premisser i analysen av totemismen uppträder i form av förhandsantaganden om studieobjektets natur.

I Le totémisme aujourd'hui och La pensée sauvage 1962 är således inflytandet från lingvistiken påtagligt. Och det är inte som i tidigare uppsatser ³ fråga om det principiella spörsmålet om lingvistikens förhållande till antropologin, utan lingvistiska problem, metoder, termer och resultat har på ett organiskt sätt integrerats i framställningen. Ett genomgående synsätt är således att de totemistiska klassifikationssystemen be-

1 AS, 40. Lévi-Strauss citerar här Troubetzkoy 1933, 243.

2 TA, 22f.

3 Se AS, 63-110.

traktas som betydelsebärande system. För att belysa detta skall vi se hur Lévi-Strauss konfronterar "totemism" med offrande. Det förra är ett "kvantifierat" system, som består av två homologa delsystem av skillnader och där delsystemen kan sägas utgöra poler i en opposition (natur - kultur). Diskontinuitet var, som vi sett, förutsättningen för ett betydelsebärande system. Men vid offer är serien av naturliga arter inte längre diskontinuerlig utan kontinuerlig och fungerar som mellanled mellan två poler, här representerade av gudomligheten och offraren; offrets syfte är att upprätta närhet, ett "kontiguitetsförhållande" mellan dessa.¹ Denna skillnad mellan "totemism" och offrande "preciserar" Lévi-Strauss nu med följande ord:

"Plus exactement, les systèmes classificatoires se situent au niveau de la langue: ce sont des codes plus ou moins bien faits, mais toujours en vue d'exprimer des sens, tandis que le système du sacrifice représente un discours particulier, et dénué de bon sens quoiqu'il soit fréquemment proféré."²

Termerna "langue" och discours" skall nu inte uppfattas som hämtade från ordinärt språkbruk, i så fall vore de själva blottade på "bon sens". De är tekniska termer som alluderar till en lingvistisk terminologi som myntats av de Saussure. Med termen "langue" avsåg de Saussure det överindividuella språksystemet, de regler och konventioner som styr användningen av språkljud och syntaktiska uttryckssätt. I motsats härtill är "parole" en individuell språkhandling, de språkliga yttrandena. Men "langue" är förutsättningen för att språkliga yttranden skall kunna ha någon innebörd, dvs. en enskild språkhandling existerar i kraft av det överindividuella systemet som bestämmer de inbördes förhållandena mellan t.ex. ljuden i tallet. "Langue" är en klassifikationsprincip som är förutsättningen för överförandet av budskap. "Langue" och "parole" är två olika nivåer i språket.³

1 PS, 295-302.

2 PS, 302.

3 Se sid 9f.

De totemistiska klassifikationerna grundar sig på diskontinuitet och uppfyller därför villkoren för ett betydelsebärande system. Lévi-Strauss menar nu tydligen att de totemistiska uttrycksformerna existerar i kraft av ett överindividuellt formellt system och att de därför kan överföra budskap liksom enskilda språkakter kan överföra budskap i kraft av det överindividuella regelsystemet. I motsats härtill grundas offrandet på en kontinuerlig serie och saknar därför förutsättningen för att överföra budskap. Offret är därför en icke betydelsebärande "discours": "parole" utan "langue".

Slutligen skall vi se hur vissa av lingvistikens resultat styr Lévi-Strauss' analys av de totemistiska ursprungsmyterna. Det är alltså fråga om en kunskapsmässig påverkan. Det väsentliga resultatet av analysen av de totemistiska ursprungsmyterna var upptäckten av den metaforiska relationen och villkoren för denna. Termen "metafor" förklaras inte i den kontext den först förekommer eftersom den redan är definierad på ett annat område. Den hör ju hemma i poetikens och lingvistikens terminologi. Lévi-Strauss hänvisar också på ett ställe direkt till lingvisten Roman Jakobson.¹ Vi skall nu se hur villkoren för den metaforiska relationen i de totemistiska ursprungsmyterna och som i Lévi-Strauss' framställning framstår som ett resultat av deras analys egentligen är en återformulering av vissa resultat lingvisterna kommit fram till på språkets område. "Resultaten" av Lévi-Strauss' analys har därför karaktär av förhandsantaganden. Mer exakt: talet om utarmning av en tidigare totalitet eller "semantiskt fält" genom undertryckande av vissa element har en direkt förebild i Roman Jakobsons beskrivning av den typ av afasi som han kallar "contiguity disorder".² Några citat från Jakobson får belysa detta:

-
- 1 TA, 38 till Jakobson-Halle 1956, kap V, tydligen avseende kap V, del II, "The metaphoric and metonymic poles".
 - 2 Jakobson-Halle 1956, 71.

"Every form of aphasic disturbance consists in some impairment, more or less severe, either of the faculty for selection and substitution or for combination and contexture. The former affliction involves a deterioration of metalinguistic operations, while the latter damages the capacity for maintaining the hierarchy of linguistic units. The relation of similarity is suppressed in the former, the relation of contiguity in the latter type of aphasia. Metaphor is alien to the similarity disorder, and metonymy to the contiguity disorder.

The development of a discourse may take place along two different semantic lines: one topic may lead to another either through their similarity or through their contiguity. The metaphoric way would be the most appropriate term for the first case and the metonymic way for the second, since they find their most condensed expression in metaphor and metonymy respectively. In aphasia one or the other of these two processes is restricted or totally blocked - an effect which makes the study of aphasia particularly illuminating for the linguist. In normal verbal behaviour both processes are continually operative, ... "1

Den utarmning av språket som afasi av typ "contiguity disorder" innebär kan schematiskt framställas på följande sätt:

1. Behärskning av metaforiska associationer ("similarity", "selection")
Behärskning av metonymiska associationer ("contiguity")
2. De metonymiska associationerna störs
3. Genom att de metonymiska associationerna undertrycks framträder de metaforiska tydligare än vid stadium 1.

Det är en process av samma typ som på mytens område är ett villkor för att den metaforiska relationen skall kunna framträda:

1. En ursprunglig totalitet, "ett semantiskt fält", består av metonymiska och metaforiska relationer.

1 ibid, 76. Jakobsons idéer har en påfallande släktskap med Frazers begrepp homeopatisk och contagiös magi. (Frazer 1911, I, 52ff) vilket Jakobson själv uppmärksammat. (Jakobson-Halle 1956, 81.) Jfr Leach 1970, 49. Frazer grundade sin teori på associationslagarna. Lévi-Strauss menar däremot (i kritiken av Radcliffe-Brown) att associationslagarna är ett resultat av logiska djupstrukturer. (TA, 129f.)

2. Totaliteten utarmas genom att de metonymiska relationerna (kontiguitet) undertrycks dvs. genom att vissa element i den metonymiska kedjan avlägsnas.
3. De metaforiska relationerna framträder nu på bekostnad av de metonymiska.

B. "DEN YTTRE ANALOGINS" UPPHÄVANDE

1. Lévi-Strauss och Raymond Firth

Lévi-Strauss understryker att Firths ovan refererade studie från Tikopia visar, hur komplexa och heterogena de seder och föreställningar är som traditionellt grupperats under termen "totemism". Det problem-komplex Firth utgick ifrån gällde bl a arten av de relationer som antas mellan "totem" och människor. (Se citatet till not 1, sid. 56.) Därför menar Lévi-Strauss att Firths formuleringar föranleder oss, att förutom de två axlarna grupp-individ och natur-kultur, också räkna med en tredje, längs vilken de typer av relationer, som kan tänkas mellan de båda andra axlarnas enheter, fördelar sig. Lévi-Strauss konstruerar alltså en teoretisk modell (forskarmodell) enligt vilken relationer mellan exempelvis en kulturell grupp och en naturlig kategori och likadant de andra kombinations-möjligheterna (tablån sid. 104) principiellt sett måste sökas bland flera möjligheter: emblemrelation, identitet, härstamning, direkt eller indirekt intresse etc., och att dessa relationer på något sätt kan fördelas längs en särskild axel. För att överblicka de möjliga kombinationerna konstruerar vi nedanstående tabell:

Emblemrelation mellan:	kategori grupp	kategori person	individ person	individ grupp
Identitet mellan:	kategori grupp	kategori person	individ person	individ grupp
Härstamning mellan:	kategori grupp	kategori person	individ person	individ grupp
Intresse mellan:	kategori grupp	kategori person	individ person	individ grupp
etc.				

Studieobjektet har nu definierats som relationer mellan ett antal enheter, och enligt Lévi-Strauss' anvisningar har vi konstruerat en tabell

över de kombinationer som är möjliga mellan dessa enheter. Denna tabell bör därför framställa det "semantiska fält" Lévi-Strauss talat om. Från denna teoretiska nivå skall vi kunna få en överblick över de samband som kan finnas på det empiriska planet. Dessa samband skall således motiveras av vissa kombinationer i tabellen. I detta fall är tabellen omfattningsrik genom att en tredje axel införts. Lévi-Strauss' analys tycks nu gå ut på att visa hur de kombinationer som följer denna axel, dvs. de olika relations-typerna, ytterst orienterar sig enligt två principer: den metaforiska och den metonymiska. Lévi-Strauss' perspektiv styrs alltså även här av förhandsantaganden som lånats från lingvistik.

Efter att ha framhållit tikopias distinktion mellan ätliga- och icke ätliga ting, undersöker Lévi-Strauss först klanernas förhållande till de fyra främsta vegetabilierna (sid. 57). I anslutning till Firth understryker Lévi-Strauss här att tre av klanerna uttrycker sitt förhållande till växtarten genom en ritual men den fjärde genom vissa förbud. Därför stämmer inte den homologiregel som Boas formulerat, menar Lévi-Strauss,¹ ty enligt denna regel måste alla särskiljande kännemärken på resp. grupp vara av samma typ, även om de innehållsmässigt är olika; annars skulle en grupp karakteriseras genom ett namn, en annan genom en ritual, en tredje genom ett emblem etc.² Det senare är just fallet med tikopias klaner. Om det finns någon homologi, måste den sökas på ett annat plan, "à un niveau plus profond", säger Lévi-Strauss.³ Han förklarar inte detta när-

1 TA, 35.

2 TA, 16. Stället hos Boas måste vara följande:

"when the characterization of the group is due to the tendency to develop a distinguishing mark, all these marks must be of the same type, but different in contents. It does not seem plausible that distinguishing traits should belong to entirely distinct domains of thought; that one group might be recognized by a name, another one by a ritual, a third by crests or emblems." (Boas 1966, 322f.).

3 TA, 35.

mare här utan övergår till analysen av tikopias totemistiska ursprungsmyt (se s. 57f, cit. not 1 s. 58). Har han därmed bara lämnat problemet med klanernas synbarligen olika relationer till de fyra växtarterna? Vad menas med en "homologi" som måste sökas på "ett djupare plan"?

Mytanalysens väsentliga "resultat var, som vi sett, "upptäckten" av den metaforiska relationen och villkoren för denna (sid. 111, sid. 118), nämligen att myten inför diskontinuitet bland växtarterna¹ och även i klangudarnas och klanernas förhållanden till respektive växtarter.

Nu stämmer mytens klan-växtrelation bara delvis med de faktiska förhållandena på Tikopia vid tiden för Firths undersökning, ty alla individer kan odla alla fyra växterna, så i det avseendet finner vi inte någon diskontinuerlig fördelning mellan klanerna. I rituellt hänseende är det däremot fråga om ett diskontinuerligt förhållande eftersom tre av de respektive klanerna utför ceremonierna vid sådd och skörd. Den fjärde växten, kokosnöt, lämpar sig, som Lévi-Strauss påpekar av objektiva skäl inte för sådana riter (den bär frukt året runt). Dess förhållande till klanen markeras i stället genom förbud. Lévi-Strauss kan nu mena att någon homologi inte kan skönjas om vi enbart håller oss till det konkreta uttrycksplanet eftersom vi här möter särskiljande kännemärken som är av olika typ. Om vi däremot anlägger ett annat perspektiv kan riter tillsammans med förbud komma att framstå som en metod att på ett konkret plan ge uttryck åt ett formellt system som måste sökas på ett mer "abstrakt" plan.

1 Jfr även Lévi-Strauss 1964, 61ff.

"En même temps, il est clair que les mythes que nous avons rapprochés offrent autant de solutions originales pour résoudre le problème du passage de la quantité continue à la quantité discrète... La solution de Tikopia est plus coûteuse: à l'origine, les nourritures étaient en nombre indéterminé, et il a fallu sauter de cette indétermination (donc, d'un chiffre élevé, et même théoriquement illimité puisque les nourritures primitives ne sont pas énumérées) à 4, pour garantir le caractère discret du système."

Därvid ger myten en anvisning. Genom analysen av myten upptäcker vi en struktur som har sådana formella egenskaper att homologikravet är uppfyllt. Säsongsriter tillsammans med vissa förbud är en konkret uttrycksform för samma formella system som myten ger uttryck åt. Detta homologa system måste därför, genom att det övergriper flera uttrycksformer, själv befinna sig på en annan nivå än dessa, "à un niveau plus profond".¹

1. Gudar - växter - djur

a) Enligt Lévi-Strauss är tikopias distinktion mellan ätliga och icke-ätliga ting fundamental; den är dominerande i de inföddas uppfattning av naturen.² Vi finner också en motsvarande distinktion mellan att äta och föda, vilken Lévi-Strauss anser vara en "opposition fondamentale".³ I överensstämmelse härmed försöker han visa att växter och djur aldrig är identiska med gudar, "ne soient pas eux-mêmes des dieux";⁴ de fyra vegetabiliearterna anses visserligen heliga, men inte för att de "är" gudar, utan för att de "representerar" dem

"... les quatre végétaux sont tenus pour sacrés parce qu'ils "représentent" les dieux - l'igname est le "corps" de Kafika, le taro, de Taumako; le fruit de l'arbre à pain et la noix de coco sont la "tête" de Fangarere et de Tafua respectivement..."⁵

Lévi-Strauss tycks med detta vilja understryka att gudarnas förbindelse med växterna är relativt avlägsen.⁶

b) I motsats härtill, menar Lévi-Strauss "är" gudarna ofta fiskar, i synnerhet ålar, men det är alltid bara oätliga fiskar, eller andra oätliga

1 Den homologi Boas talade om gällde däremot uttrycksformerna själva. Därför träffar Lévi-Strauss' resonemang, om min tolkning är riktig, inte den homologi-regel Boas formulerade, eftersom Lévi-Strauss själv här inte tycks räkna med någon homologi på uttrycksplanet.

2 TA, 34.

3 TA, 38.

4 TA, 38.

5 TA, 37; min kurs.

6 TA, 38.

djur, som kallas *atua*.¹ Syftet är tydligen att demonstrera att gudarnas relation till oätliga djur är relativt intim.

Vi finner således att Lévi-Strauss' framställning betonar en rad korresponderande motsatser: ätlig-icke ätlig, föda-*atua*, avlägsen relation-intim relation, och vi kan genast tillfoga motsatserna totemism-religion, likhet-närhet och slutligen metafor-metonymi. Lévi-Strauss menar nämligen att vi i de skilda relationer som gudarna intar till växter resp. djur återfinner, i överförd form, den åtskillnad mellan totemism och religion som tidigare kunnat urskiljas i motsatsen mellan likhet och närhet. ("ressemblance et contiguïté"). Och, tillfogar han, liksom hos *ojibwas* kommer totemismen på *Tikopia* till uttryck med hjälp av metaforiska relationer ("s'exprime au moyen de relations métaphoriques").² Eller mer exakt: De totemistiska uttrycksformerna existerar i kraft av ett system av metaforisk karaktär.

I motsats härtill är förhållandet mellan gud och djur på det religiösa uttrycksplanet av metonymisk art, menar Lévi-Strauss.³

Han anger tre skäl till detta:

- (1) "D'abord parce que l'*atua* est censé entrer dans l'animal, mais il ne se transforme pas en celui-ci."
- (2) "ensuite parce que la totalité de l'espèce n'est jamais en cause, mais seulement un animal singulier (donc, une partie de l'espèce) dont on reconnaît, par sa conduite atypique, qu'il sert de véhicule à un dieu."
- (3) "Enfin, ce genre d'occurrence se produit seulement de façon intermittente et même exceptionnelle, tandis que la relation - plus lointaine - entre espèce végétale et dieu offre un caractère permanent. De ce dernier point de vue, on pourrait presque dire que la métonymie correspond à l'ordre de l'événement, la métaphore à l'ordre de la structure."⁴

Dessa skäl kräver några kommentarer.

1 TA, 37f.

2 TA, 37.

3 TA, 37f.

4 TA, 38.

(1') Distinktionen "entrer dans" - "se transformer en" måste tydligen vara väsentlig för Lévi-Strauss' syften eftersom han anser det vara värt att äventyra det tidigare påståendet att gudar "är" fiskar, vilket skall beteckna ett religiöst förhållande och i konsekvens härmed vara av metonymisk art. Förhållandet att gudar "är" fiskar behöver ju inte nödvändigtvis uppfattas som en följd av att gudar "trängts in i" fiskar, utan kan lika gärna uppfattas just som en följd av att gudar "förvandlats till" fiskar, eller som ett av Firths alternativ lyder: att *atua* n simulerar djuret genom att anta dess form (sid 60). För detta har tikopias ett särskilt ord, *tupu*, som Firth översätter just med "change into", i motsats till ordet *uru*, som han översätter med "enter into".¹ Antagligen är det denna distinktion som ligger bakom Lévi-Strauss' egen mellan "se transformer en" och "entrer dans". Båda uttryckssätten gäller här en *atua*s relation till ett djur.

Det som förefaller problematiskt är därför att båda uttrycken borde beteckna religiösa, och därför metonyma, förhållanden. Varför säger då Lévi-Strauss att relationen gud - djur på det religiösa planet är metonymisk just därför att *atua* n inte förvandlats till djuret utan för att den tränger in i det? Menar Lévi-Strauss verkligen att förvandlingsnummer skulle vara främmande för religionen? - Antagligen är det förhandsantaganden som hämtats från lingvistikens som bestämmer Lévi-Strauss' tolkning av materialet.

Av allt att döma måste Lévi-Strauss uppfatta förvandling eller transformation som främmande för metonymi. Anledningen kan vara att han uppfattar transformation som ett karakteristikum för metonymins motsats, för metaforiska operationer, och då möjligen som synonymt med substitution eller identifikation, som enligt Jakobson utmärker metaforiska operationer.²

1 Firth 1967a, 235.

2 Jakobson-Halle 1956, 81.

(2') Relationen gud-djur är metonymisk eftersom det aldrig är fråga om hela arten utan bara om ett enstaka djur och således en del av arten, som känns igen genom sitt för arten avvikande beteende. Tonvikten bör ligga vid den av Lévi-Strauss parentetiskt inskjutna satsen, eftersom denna har en klarläggande funktion i sammanhanget. Relationen mellan gud och djur skall således vara metonymisk eftersom det gäller en del av arten som avgränsas från helheten. På motsvarande sätt utgörs metonymi i språket ofta av sådana figurliga uttryckssätt som framhäver en detalj mot helheten, som när man säger segel i stället för skepp, dvs. synekdoke. Roman Jakobson nämner t ex att den ryska författaren Gleb Ivanovič Uspenskij (1840-1902) som led av ett språkfel av typ "similarity disorder" hade en speciell böjelse för metonymi och särskilt för synekdoke.¹ Patienter som lider av denna typ av afasi och vars tal bestäms av metonymiska associationer, utbyter således t ex ordet "fönster" mot "glas", menar Jakobson.² De lingvistiska begreppen, som de formulerats av Jakobson, betingar Lévi-Strauss' framställning. De spelar rollen av förhandsantaganden vars utformning vi måste beakta om Lévi-Strauss' framställning skall kunna förstås.

(3') Att gudar tränger in i djur är tillfälliga och t o m ovanliga händelser och därför förhållanden av metonymisk karaktär. Metonymi kan nästan sägas motsvara en (an)ordning av händelser. Här finns en direkt hänvisning till Jakobson-Halle 1956, kap V, vilket måste avse kap V i Part II. Avsnittet är skrivet av Roman Jakobson. Denne påpekar att metonymiska associationer dominerar hos patienter som lider av denna typ av afasi som han kallar "similarity disorder", och visar att dessa patienter vid semantisk gruppering av ord företrädesvis arrangerar dessa i rumslig och tidsmässig följd.

1 Jakobson-Halle 1956, 80.

2 ibid, 70.

"for an aphasic with impaired substitution and intact contexture, operations involving similarity yield to those based on contiguity. It could be predicted that under these conditions any semantic grouping would be guided by spatial or temporal contiguity rather than by similarity. Actually Goldstein's tests justify such an expectation: a female patient of this type, when asked to list a few names of animals, disposed them in the same sequence in which she had seen them in the zoo,"¹

Djurnamnen ordnas med hjälp av en följd av händelser som patienten upplevt. Detta resultat ligger bakom Lévi-Strauss' tal om metonymi som en (an)ordning av händelser.

2. Relation människa - djur

Lévi-Strauss citerar med gillande Firths påpekande, att om vi skall tala om totemism på Tikopia måste vi i så fall räkna med två klart åtskillda typer av denna institution: den positiva som är förknippad med ätliga växter samt den negativa som förknippas med djur, men som betonar deras olämplighet som föda.²

I stort sett gör Lévi-Strauss samma distinktion, men med den skillnaden att han endast räknar den positiva formen som totemism, medan den negativa formen hänförs till religionens område. Vissa fiskar, fladdermöss, vissa fåglar får inte ätas, men av den anledningen att de är särskilt nära förbundna med *atua*. Dessa förbud, som antingen kan gälla generellt eller vara begränsade till en viss grupp, har inte totemistisk karaktär.³

Liksom Lévi-Strauss hos *ojibwas* funnit att alla totem i samband med föda kom från *manidosystemet*, finner han nu att de härstammar från *atua-systemet*" och därför måste vara av religiös art. Religion och totemism kan visserligen förefalla sammanvävda på det kulturella uttrycksplanet, men på ett djupare plan, bakom alla förbud och trosföreställningar, kan skönjas ett grundläggande "mönster" som utgörs av två distinkta principer.

1 ibid, 69; min kurs.

. 3 TA, 39.

2 TA, 38f; Firths text se sid.

60. cit. till not 2.

"Derrière les croyances et les prohibitions particulières, se dessine un schème fondamental dont les propriétés formelles subsistent, indépendamment des relations entre telle espèce animale ou végétale et tel clan, sous-clan, ou lignée, à l'occasion desquelles il se manifeste." ¹

Lévi-Strauss menar att detta mönster också kommer till uttryck i tikopias attityder till delfiner. I Firths framställning fungerar korokorogrenens förhållande till delfiner som ett exempel på "familjetotemism". Delfinen utgör också ett undantag från regeln att djur som förknippas med en atua inte används som föda. (Sid 63.)

I Lévi-Strauss' framställning däremot, får tikopias attityder till delfinen fylla en annan funktion. I dessa attityder, tycks Lévi-Strauss mena, finner vi nämligen dels ett religiöst och dels ett totemistiskt förhållningssätt, en motsats som på en annan nivå motsvarar den mellan metonymi och metafor.

Delfiner är tabu för korokorogrenens medlemmar, som inte äter dess kött eftersom djuret är den främsta "inkarnationen" av deras atua, säger Lévi-Strauss, ² en attityd som enligt hans syn måste utgöra ett religiöst förhållningssätt. Medlemmarna av ifrågavarande familjegrupp erbjuder den ilandspolade delfinen putu, "offergåva på en nyligen avliden persons grav". Lévi-Strauss använder här termen "offrande" ³ för Firths "offering", ⁴ Om vi antar att Lévi-Strauss betraktar "offrande" som en form av "sacrifice", vilket, som han påpekar på ett annat ställe, har metonymisk inriktning ⁵, framstår Lévi-Strauss' syfte klarare: korokorogruppens förhållande gentemot delfiner är ett uttryck för den metonymiska principen. Men denna princip har en övergripande karaktär eftersom den också kommer till uttryck i andra religiösa relationer och måste därför befinna sig på ett annat plan

1 TA, 39.

2 TA, 40.

3 TA, 40.

4 Sid 63; Firth 1967a, 250.

5 PS, 301.

än de religiösa uttrycksformerna själva. Den kan därför sägas vara oberoende av dessa trots att den visar sig just i dem.

Men metonymin är bara den ena polen i det mönster som avtecknar sig bakom de kulturella uttrycksformerna. Alla utom korokorogruppen äter av delfinens kött. Lévi-Strauss fäster stort avseende vid fördelningsreglerna: det visar sig att de två klaner, för vilka jams och taro är klangudens "kropp", tilldelas "kroppens delar" och de två klaner, för vilka brödfrukt och kokosnöt är klangudens "huvud", har rätt till extremiteterna (huvud och svans).¹ Lévi-Strauss' intention bör kunna uttryckas på följande sätt: skillnaderna mellan klanerna eller låt oss säga delarna i samhällskroppen, motsvaras av skillnader mellan delarna i djurkroppen, och då på samma sätt som skillnader i gudarnas kroppsdelar motsvaras av skillnader mellan växterna. De formella karakteristika som kännetecknar klangudarnas relationer till växterna återfinner vi i sammanhängande form i klanernas relation till delfinens delar.

"La forme d'un système de relations est étendue, de façon cohérente, à une situation qui, au premier coup d'œil, paraîtrait sembler lui être tout à fait étrangère." ²

Men klangudarnas förhållande till växterna var en totemistisk uttrycksform som existerar i kraft av ett formellt system av metaforisk karaktär. Det är detta system som utgör den andra polen i det mönster som avtecknar sig bakom de kulturella uttrycksformerna. Gudarnas relationer till växterna är ett uttryck för det formella systemet, klanernas relationer till delfinens delar ett annat (men båda uttrycksformerna är totemistiska).

Det formella systemet har således en övergripande karaktär och måste därför befinna sig på en annan nivå än uttrycksformerna själva, och kan därför sägas vara oberoende av dessa trots att det visar sig just i dem. Det mönster Lévi-Strauss talar om har två poler: den metonymiska och

1 TA, 40.

2 TA, 40.

den metaforiska.¹ Men vi kan inte iaktta detta mönster direkt; det visar sig bara genom sina "symtom" på det kulturella uttrycksplanet. Vi finner därför på detta plan två "syndrom", det religiösa och det totemistiska, som uppträder i förening men som efter en strukturell analys visar sig vara distinkta, trots att den traditionella uppfattningen om totemismen borde göra oss benägna att blanda samman dem.

"Et comme chez les Ojibwa, un second système de relations avec le monde surnaturel, impliquant des prohibitions alimentaires, se combine avec une structure formelle, tout en restant nettement distinct, alors que l'hypothèse totémique conduirait à les confondre." ²

Genom att framhäva en serie av korresponderande motsatser vill Lévi-Strauss visa att varje termpar ytterst orienterar sig efter den metonymiska och metaforiska polen. Därför ordnar han Firths material efter denna serie av motsatser. Lévi-Strauss tycks tänka sig polerna som två "abstrakta" system, som genom sin övergripande karaktär existerar på en annan ontologisk nivå än sina kulturella uttrycksformer. För att kategorisera de senare, och samtidigt särskilja dem från de "abstrakta" systemen, har vi därför talat om det metonymiska och det metaforiska syndromet.

3. Den lingvistiska förebilden

1. Vi möter här en tanke som onekligen är central i Lévi-Strauss' verksamhet, nämligen att undersökningsmaterialet kan skiftas i två nivåer: en "djup" nivå, som vi också kan kalla "abstrakt" eller "teoretisk" därför att den urskiljs genom "abstraktion" eller "teoretiskt resonemang", och en "empirisk" som här kallas "det kulturella uttrycksplanet".

Vi har funnit denna tanke tidigare utvecklad i det "metodologiska manuset", i distinktionen mellan medvetna och omedvetna modeller. En

1 Det kapitel av Jakobson som Lévi-Strauss hänvisade till heter just "The metaphoric and metonymic poles". (Jakobson-Halle 1956, 76.)

2 TA, 40.

omedveten modell kan järför sägas utgöra ett samhälles medvetna ideologi på uttrycksplanet, där vi också finner de konkreta uttrycksformerna för omedvetna modeller, medan en omedveten modell själv befinner sig "à un niveau plus profond", under uttrycksplanet: den är icke-uttalad, den är oformulerad av de människor vars beteende den i själva verket bestämmer.

I det "metodologiska manifestet" sägs vidare "social struktur" befinna sig på en icke-empirisk nivå. Uttalandet är riktat mot Radcliffe-Browns empiristiska uppfattning. I *Le totémisme aujourd'hui* sägs "homologin" befinna sig på en "djupare nivå" än det kulturella uttrycksplanet, ett uttalande som här riktas mot Boas' empiristiska uppfattning om "homologi".

Som vi sett har Lévi-Strauss utformat denna tanke med lingvistikens som förebild. I uppsatsen "Language and the analysis of social laws" 1951¹ utgår Lévi-Strauss från det faktum att en stor del av vår språkliga aktivitet ligger på den omedvetna tankens plan. När vi talar är vi inte medvetna om språkets syntaktiska och morfologiska lagar.² Men, säger han, den moderna lingvistiska forskningen har nått fram till detta omedvetna plan:

"beyond the superficial conscious and historical expression of linguistic phenomena to attain fundamental and objective realities consisting of systems of relations which are the products of unconscious thought processes. The question which now arises is this: Is it possible to effect a similar reduction in the analyses of other forms of social phenomena?"³

Denna fråga som avslutar citatet är egentligen retorisk. I korthet kan vi säga att Lévi-Strauss i analysen av Firths material med lingvistikens som förebild utför en reduktion av icke-språkliga uttrycksformer till omedvetna tankeprocesser. Nu innebär detta inte bara att vissa "metodologiska regler" övertas från ett förebildligt forskningsområde⁴, utan också ett övertagande av en teoretisk förklaringsprincip som kommer att spela rollen av förhandsantagande: alla kulturella fenomen är uttryck för omedvetna men-

1 SA, 54-65.

2 SA, 55.

3 SA, 57.

4 Lindström m fl 1972, 12.

tala operationer.

2. Men inflytandet från lingvistikens är än mer genomgripande: I uppsatsen från 1951 gör Lévi-Strauss antagandet att samhällslivets olika aspekter, inte bara kan beskrivas med hjälp av lingvistiska metoder utan också att de betingas av samma processer som på en grundläggande nivå¹ bestämmer språkets funktion.²

I uppsatsen försöker han därför göra sannolikt att språk och släktskapssystem, under den empiriska nivån betingas av identiska omedvetna strukturer.³ I *Le totémisme aujourd'hui* 1962 söker han visa att samma omedvetna mentala aktiviteter, metonymiska och metaforiska operationer, som betingar språkliga uttrycksformer, visar sig i icke-språkliga fenomen som totemism och religion. Sex år tidigare, 1956, publicerades Roman Jakobsons och Morris Halles *Fundamentals of Language*, där vi återfinner Roman Jakobsons undersökning "Two aspects of language and two types of aphasic disturbances". De två aspekterna i språket avser metonymiska och metaforiska processer, men dessa är ingalunda begränsade till enbart språket, menar Jakobson:

"The alternative predominance of one or the other of these two processes is by no means confined to verbal art. The same oscillation occurs in sign systems other than language. A salient example from the history of painting is the manifestly metonymical orientation of cubism, where the object is transformed into a set of synecdoches; the surrealist painters responded with a patently metaphorical attitude... The bipolar structure of language (or other semiotic systems), and, in aphasia, the fixation on one of these poles to the exclusion of the other require systematic comparative study... The dichotomy here discussed appears to be of primal significance and consequence for all verbal behavior and for human behavior in general."⁴

Jakobson hänvisar till Freuds drömtolkning och Frazers undersökning-
ar av magin.⁵

1 AS, 94.

2 SA, 61.

3 SA, 61-64.

4 Jakobson-Halle 1956, 78f.

5 *ibid*, 81.

Det förefaller vara dessa tankegångar som inspirerat Lévi-Strauss att tolka totemism och religion som metaforiska och metonymiska uttrycksformer. Lévi-Strauss' behandling av materialet från Tikopia avviker därför från Firths just genom att den betingas av förhandsantagande av detta slag. Men detta innebär inte bara ett övertagande av en förklaringsprincip utan i själva verket av en förklaring. Konsekvensen visar sig i en grundläggande skiljaktighet i de båda antropologernas behandling av samma material. Firth urskiljer i detta en positiv och en negativ form av totemism, ett förhållande som han förklarar med hjälp av ekonomiska faktorer. Men där Firth ser två former av totemism ser Lévi-Strauss totemism och religion. Dessa fenomen betraktar han som kulturella uttryck för två omedvetna mentala aktiviteter: metaforiska och metonymiska processer.

Nu innehåller Roman Jakobsons förklaring generella utsagor om språkets natur. När Lévi-Strauss övertar denna förklaring och applicerar den på icke-språkliga fenomen som totemism och religion, gör han därför samtidigt vissa förhandsantaganden om undersökningsmaterialets natur, som innebär att totemism och religion "constitute phenomena whose inmost nature is the same as that of language". Och närmare bestämt: samma "bipolar structure" som utgörs av den metaforiska och metonymiska polen visar sig i totemismens respektive religionens natur. Därmed har det material som Firth presenterade "upphävts" genom att det integrerats i en vidare kontext, som utgörs av övergripande principer på en teoretisk nivå. De två former av totemism som Firth menade sig ha upptäckt på Tikopia är bara lokala uttrycksformer för universella strukturer som betingar en intellektuell aktivitet: ordnandet av världen med hjälp av metonymiska och metaforiska principer. Genom detta betraktelsesätt skymms den triadiska strukturen som var betecknande för Firths förklaring.

2. Lévi-Strauss och Meyer Fortes

Vi har redan citerat den "slutsats" Lévi-Strauss kom fram till vid sin analys av tallensi: "Det är inte likheterna utan skillnaderna som liknar varandra" etc.¹

1. "Slutsatsen" visar indirekt hans tolkning av den ena aspekten (2) i Fortes teori: att djuren a, b, c, ... n liknar varandra och därför utgör en klass K, och att människorna (här anfäder) a', b', c', ... n' liknar varandra och därför utgör klassen K', samt att det slutligen finns en likhet mellan K och K'. I motsats härtill utgör Lévi-Strauss' eget "resultat" en spontan tillämpning av det formella systemet S, och så att S satisfieras av traditionellt totemistiskt innehåll,² om man som Lévi-Strauss räknar anfäderna som en kategori människor.

"Resultatets" karaktär av förhandsantagande är av flera skäl mycket markant:

a) Det är påfallande tydligt formulerat i termer av S, trots att varken Lévi-Strauss eller Fortes själv anger de skillnader som är förutsättningen för att S skall satisfieras.³ Skillnaderna måste specificeras för att vi skall kunna urskilja vari likheten mellan skillnaderna består.

b) Lévi-Strauss motiverar sin "tolkning" med att likheten "en gros" mellan anfäder och djur varken är ett nödvändigt eller tillräckligt villkor för deras förbindelse. Mot detta kan dock hävdas att även om det inte är ett nödvändigt villkor, finns det inga skäl som anger att det inte är tillräckligt. Om vi skall tro Fortes föreligger också ett tillräckligt villkor för den förbindelse han räknade med, och ur vår synpunkt även för den tolkning Lévi-Strauss själv ger av Fortes teori, ty vi kan säga att a, b, c ... n liknar

1 Sid 112, cit. till not 1.

2 Sid 116.

3 På grund av den teoretiska skärpan i formuleringen har stället enträget citerats av Lévi-Strauss' interpreter (Mendelson 1967, 131; Simonis 1968, 245; Poole 1969, 43, etc; så även författaren i detta arbete sid 112, cit. till not 1.

varandra med avseende på aggressivitet och därför utgör K, och att samma sak gäller a', b', c', ... n', som därför utgör K', samt att slutligen K och K' liknar varandra av samma anledning. Det finns alltså skäl som talar mot Lévi-Strauss tolkning av totemismen hos tallensi, men inga villkor som är tillräckliga för att motivera hans egen teori. Därmed framstår Lévi-Strauss utläggning som ett teoretiskt addendum, som formulerats på förhand och löst tillfogats Fortes analys.

2. Den andra aspekten som Fortes urskilde i tallensis totemism innebar att djur, anfäder och deras ättlingar gemensamt var knutna till ett visst landområde. De är således, tycks det, förbundna genom närhet i rummet, dvs med Jakobsons och Lévi-Strauss' termer genom "spatial contiguity"¹, "contiguïté" etc. Arten av förbindelsen är med andra ord "metonymisk".

Men enligt Lévi-Strauss' förhandsuppfattning skall totemistiska förbindelser vara av metaforisk art, och som en följd av detta förnekar han att förbindelsen mellan social enhet och naturlig art är en närhetsrelation: "La connexion n'est pas ... une relation de contiguïté".² Lévi-Strauss' perspektiv kamouflerar alltså vissa aspekter som framträder ur ett annat perspektiv: förbindelser av metonymiskt slag samt den triadiska strukturen i Fortes teori, som i Lévi-Strauss' formulering i stället får en dyadisk struktur. Därigenom framhävs en parvis likhet mellan social enhet och naturlig art. Han kallar denna relation, som Fortes' och Firths teorier skall grunda sig på, för "objektiv" eller "yttre analogi". Detta bör samtidigt uppfattas som en epistemologisk beskrivning, ty bestämningsorden avser en relation till en iakttagare/deltagare: förbindelsen grupp - naturlig art grundar sig på en direkt iakttagbar, dvs "yttre" eller "objektiv" likhet, som de infödda själva uppfattar, dvs en kulturmodell, eller med Lévi-Strauss' terminologi, en "medveten modell" som befinner sig

1 Jakobson-Halle 1956, 69.

2 TA, 109.

på det kulturella uttrycksplanet och därför kan iaktas direkt av en observatör.¹

Eftersom Lévi-Strauss' intention är att komma fram till en generell teori om totemistisk klassifikation kan han av olika orsaker inte acceptera Firths och Fortes' typ av tolkning: "Elle est, d'abord, limitée aux cultures qui possèdent un culte des ancêtres très développé, ainsi qu'une structure sociale de type totémique; et ensuite, parmi celles-là, aux formes de totémisme principalement animal, ou même restreint à certains types d'animaux."²

Om vi skall komma tillrätta med totemismens problem, kan vi därför inte enbart röra oss på observationsplanet, menar Lévi-Strauss, utan vi måste höja oss till en så pass allmängiltig nivå så att alla observerade fall därifrån framstår som speciella uttrycksformer av en generell struktur.³ Det avgörande steget, från "yttre analogi" till "inre homologi", tas genom Evans-Pritchards och framför allt genom Radcliffe-Browns "andra teori".

1 Jfr TA, 109, "... fondée sur la perception d'une ressemblance".

2 TA, 111.

3 loc.cit.

C. "DEN INRE HOMOLOGINS" FRAMHÅVANDE

1. Lévi-Strauss och Evans-Pritchard

"The totemism of any people involves the selection of certain natural objects to the exclusion of others. Nuer totems are certainly an odd assortment: lion, waterbuck, monitor lizard, crocodile, various snakes, tortoise, ostrich, cattle egret, durra-birds, various trees, papyrus, gourd, various fish, bee, red ant, river and stream, cattle with certain markings, monorchids, hide, rafter, and rope; and, if we were to include totemistic objects, parts of beasts and some diseases. Taking them as a whole we may say that there is no marked utilitarian element in their selection. The animals and birds and fish and plants and artifacts which are of most use to Nuer are absent from the list of their totems. The facts of Nuer totemism do not, therefore, support the contention of those who see in totemism chiefly, or even merely, a ritualization of empirical interests." ¹

Det förefaller naturligt att Lévi-Strauss med gillande hänvisar ² till ovanstående uttalande av Evans-Pritchard: argumentet är medvetet riktat mot bl a Malinowski ³, "den subjektiva nyttans teoretiker". Likaså finner Lévi-Strauss stöd hos Evans-Pritchard i sin kritik mot "den objektiva analogins" eller "yttre analogins" teoretiker. Evans-Pritchard har nämligen påvisat att azandestammen bland sina totem inräknar imaginära djur som fjädertofsorm, regnbågsorm, vattenleopard och åskdjur. ⁴ Lévi-Strauss understryker att

"L'idée d'une ressemblance objectivement perçue entre les hommes et les totems poserait déjà un problème dans le cas des Azandé." ⁵

Visserligen utgörs nuernas totem alla av verkliga ting, men det mås-
te erkännas att de som en helhet betraktat utgör ett rätt besynnerligt sorti-

1 Evans-Pritchard 1970a, 80.
2 TA, 112f.
3 Evans-Pritchard 1970a, 80
not 1.

4 Evans-Pritchard 1956, 108
5 TA, 112.

ment, menar Lévi-Strauss.¹ Vidare visar sig den begränsade giltigheten i Firths och Fortes tolkningar genom följande iakttagelse av Evans-Pritchard som Lévi-Strauss citerar:

"Nor in general are Nuer totems such creatures as might be expected, on account of some striking peculiarities, to attract particular attention."²

Det finns en särskild poäng i detta att Evans-Pritchard riktar, eller anses rikta, sin kritik mot dessa grupper av teoretiker, inte bara därför att de är föremål för samma angrepp från Lévi-Strauss, utan främst därför att just Evans-Pritchard anses ta ett viktigt steg mot en generell teori om totemismen "le passage ... de l'analogie externe a l'homologie interne". I vissa passager av Lévi-Strauss' framställning får Evans-Pritchard tjäna som författarens alter ego.

Låt oss därför, för att vi skall förstå den vikt Lévi-Strauss tillmäter Evans-Pritchards arbete, se på vilket sätt detta enligt Lévi-Strauss kan bilda utgångspunkten för en teori om totemismen som inte har det begränsade tillämpningsområde som tidigare teorier. Vad är det i Evans-Pritchards framställning som tillåter oss att ta steget från "yttre analogi" till "inre homologi"? När Lévi-Strauss säger att Evans-Pritchard gjort djupgående analyser som tillåtit honom att bit för bit frilägga ("démonter") de relationer som i nuernas tänkande förenar vissa kategorier av människor med vissa djurarter³ syftar han på den framställning av tvillingars och fåglar "identitet" som vi tidigare refererat till (sid 89ff).

Låt oss anta att Lévi-Strauss formulerat en liknande problemställning som den inför den yttre analogin: (A) Vari består dessa relationer och (B) på vilken nivå befinner de sig?

1 loc.cit.

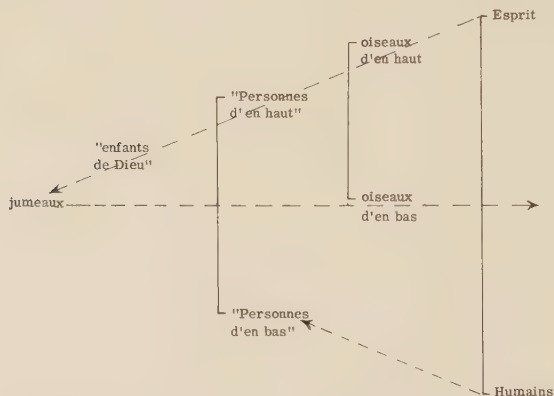
2 Evans-Pritchard 1970a, 80; TA, 113.

3 TA, 114.

A. Relationernas art

När Lévi-Strauss tar upp problemet till behandling gör han det i avsikt att redogöra för Evans-Pritchards resonemang, men skildrar detta på ett sätt som bär en omisskännlig prägel av Lévi-Strauss' egen hand; det centrala partiet ger närmast intrycket att de "djupgående analyserna" är Lévi-Strauss' egna.

"Pour définir les jumeaux, les Nuer emploient des formules, qui, au premier abord, semblent contradictoires. D'une part, ils disent que les jumeaux sont "une personne" (ran); de l'autre, ils affirment que les jumeaux ne sont pas "des personnes" (ran), mais "des oiseaux" (dit). Pour interpréter correctement ces formules, il faut envisager, étape par étape, le raisonnement qu'elles impliquent. Manifestations de puissance spirituelle, les jumeaux sont d'abord des "enfants de dieu" (gat kwoth) et - le ciel étant le séjour divin - ils peuvent être dits aussi "personnes d'en haut" (ran nhial). Sous ce rapport, ils s'opposent aux humains ordinaires, qui sont des "personnes d'en bas" (ran piny). Comme les oiseaux sont eux-mêmes "d'en haut", les jumeaux leur sont assimilés. Cependant, les jumeaux demeurent



des être humains: tout en étant "d'en haut", ils sont relativement "d'en bas". Mais la même distinction s'applique aux oiseaux, puisque certaines espèces volent moins haut et moins bien que d'autres: à leur manière, par conséquent, et tout

en demeurant globalement "d'en haut", les oiseaux aussi peuvent être répartis selon le haut et le bas. On comprend donc pourquoi les jumeaux sont appelés du nom d'oiseaux "terrestres": pintade, francolin, etc.

Le rapport, ainsi posé entre les jumeaux et les oiseaux, ne s'explique, ni par un principe de participation à la manière de Lévy-Bruhl, ni par des considérations utilitaires comme celles invoquées par Malinowski, ni par l'intuition d'une ressemblance sensible, admise par Firth et Fortes. Nous sommes en présence d'une série d'enchaînements logiques unissant des rapports mentaux. Les jumeaux "sont des oiseaux", non parce qu'ils se confondent avec eux ou parce qu'ils leur ressemblent, mais parce que les jumeaux sont, par rapport aux autres hommes, comme des "personnes d'en haut" par rapport à des "personnes d'en bas" et, par rapport aux oiseaux, comme des "oiseaux d'en bas" par rapport à des "oiseaux d'en haut". Ils occupent donc, comme les oiseaux, une position intermédiaire entre l'esprit suprême et les humains." ¹

Lévi-Strauss uppfattar själv detta som Evans-Pritchards resonnement, det framgår av den formulering som omedelbart följer på citatet ovan: "Bien que non expressément formulé par Evans-Pritchard, ce raisonnement le conduit à une importante conclusion." ² Vilken är då den slutsats som "Evans-Pritchard" leds fram till, även om han inte formulerar den uttryckligt? Fortsättningen lyder:

"Car ce genre d'inférence ne s'applique pas seulement aux relations particulières que les Nuer établissent entre les jumeaux et les oiseaux (si étroitement parallèles, d'ailleurs, à celles que les Kwakiutl de la Colombie britannique conçoivent entre les jumeaux et les saumons, que ce seul rapprochement suffit à suggérer que, dans les deux cas, la démarche se fonde sur un principe plus général) mais à toute relation postulée entre groupes humains et espèces animales. Comme Evans-Pritchard le dit lui-même, cette relation est d'ordre métaphorique (ibid., p. 90: poetic metaphors). ³

1 TA, 115f.

2 TA, 116; min kurs.

3 loc.cit.

Evans-Pritchard har alltså inte formulerat denna slutsats explicit, därför hjälper Lévi-Strauss till, och utan att direkt göra anspråk på upphovsmannarätten. Vi tillåter oss en tveksam hållning på den sista punkten eftersom vi tidigare sett hur Lévi-Strauss' förhandsantaganden vid analysen av det material som Firth och Fortes presenterat lett honom till andra slutsatser än vad dessa forskare själva kommit fram till. Det problem som inställer sig är därför följande: Hur påverkar Lévi-Strauss' förhandsantaganden om totemismen hans läsning av Evans-Pritchards text? Vi kan vänta oss att det perspektiv Lévi-Strauss anlägger, genom att det formas av en förhandsuppfattning, har en selektiv funktion, så att det framhäver vissa moment och utmönstrar andra.¹

1. Lévi-Strauss' resonemang överensstämmer med Evans-Pritchards i ett väsentligt stycke, nämligen däri att tvillingars och fåglars "identitet" klarläggs med hjälp av ett antal relationer. Vi kan här se en anledning till att Evans-Pritchards analys får bli det instrument varigenom Lévi-Strauss utvecklar sin egen teori.

Lévi-Strauss drar slutsatsen att tvillingar, liksom fåglar intar "une position intermédiaire entre l'esprit suprême et les humains". Tvillingars och fåglars position bestäms alltså i enlighet med Aspekt II i Evans-Pritchards framställning (sid 84). Men om uttrycket jämförs med Evans-Pritchards summering, att tvillingar och fåglar liknar varandra med avseende på en tredje faktor, Gud, finner vi en viss skillnad, ty uttrycket i sin helhet fastställer tvillingars och fåglars ställning i en polaritet, och här ligger emfasen, det framgår av orden "intermédiaire" och "suprême". Detta gäller också den ledsagande grafiska framställningen där polariteten uppenbare är det bärande elementet. I korthet kan vi säga att Lévi-Strauss accentuerar sådana relationer som i Evans-Pritchards framställning beskrivs enligt Aspekt II.

1 Jfr Lindström m fl 1972, 10.

Mest uppenbart blir detta om vi jämför Evans-Pritchards klarläggande med det resonemang som leder Lévi-Strauss till ovanstående slutsats: distinktionen mellan "fåglar uppifrån" och "fåglar nerifrån" används i Evans-Pritchards framställning för att förklara namngivning av tvillingar och inte deras "identitet" med fåglar. Förklaringarna är hypotetiska förslag som intar en rätt undanskymd plats i en not; dessutom tycks det ena förslaget (alternativ 1, se sid 94) rimligtvis förutsätta en förbindelse mellan tvillingar och fåglar. Hur som helst, distinktionen mellan "fåglar uppifrån" och "fåglar nerifrån" är inte alls en nödvändig betingelse för Evans-Pritchards klarläggande av förbindelsen mellan tvillingar och fåglar. I Lévi-Strauss' resonemang däremot, är distinktionen nödvändig.

Kontentan av Evans-Pritchards resonemang skall enligt Lévi-Strauss vara att den postulerade förbindelsen mellan tvillingar och fåglar är av metaforisk art. Därmed skulle vi ha funnit en utgångspunkt för en teori om totemismen som inte har det begränsade tillämpningsområde som tidigare teorier; Evans-Pritchards typ av lösning skulle kunna tillämpas på varje relation som postuleras mellan kategorier av människor och djurarter.¹ För att beteckna relationen använder Evans-Pritchard själv uttrycket "poetic metaphors", menar Lévi-Strauss.² Hos Evans-Pritchard avser uttrycket dock inte denna relation, som Lévi-Strauss tycks tro, utan fåglars relation till Gud. "In saying that certain birds are children of God and that others are children of his daughters Nuer are, as I have earlier explained, speaking in poetic metaphors".³

Lévi-Strauss' förhandsantaganden om totemismen styr alltså hans läsning av Evans-Pritchards text, så att distinktioner och begrepp får en annan ställning och annat syfte än de ursprungligen hade. Enligt denna förhandsuppfattning utgör totemismen korresponderande serier av skillnader

1 TA, 116.

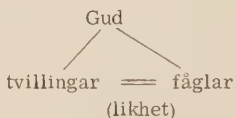
2 loc.cit.

3 Evans-Pritchard 1970a, 90.

vilket leder till ett framhävande av Aspekt II. Distinktioner som inte är nödvändiga för Evans-Pritchards slutsatser blir detta i Lévi-Strauss' version. Vidare skall totemismen utgöra metaforiska relationer, vilket också enligt Lévi-Strauss' uppfattning är den egentliga innebörden av Evans-Pritchards förklaring.

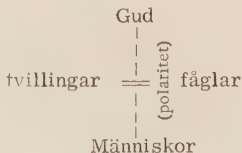
2. Låt oss återvända till de båda författarnas slutsatser. Evans-Pritchard:

(1) "In respect to God twins and birds have a similar character".¹ Som Evans-Pritchard själv säger innebär detta "a triadic relationship between twins, birds and God".² Detta är en beskrivning med hjälp av Aspekt I. Vi framställer det grafiskt på följande sätt:



Lévi-Strauss:

(2) "Ils (tvillingar) occupent donc, comme les oiseaux, une position intermédiaire entre l'esprit suprême et les humains".³ Detta innebär att tvillingar liknar fåglar med hänsyn till deras position i en polaritet, alltså en relation mellan fyra digniteter; tvillingar, fåglar, Gud, människor: uttrycket är en beskrivning med hjälp av Aspekt II.



1 Evans-Pritchard 1970a, 132.

2 loc. cit.

3 TA, 116.

Om vi nu betraktar dessa slutsatser som sammanträngningar av de resonemang de bygger på, är det ju i princip möjligt att resonemangen överensstämmer och att skillnaderna mellan slutsatserna därför är skenbara. Låt oss därför se på dessa resonemang.

(1.1) Vi har redan visat att tyngdpunkten i Evans-Pritchards resonemang ligger vid Aspekt I. Föreställningen om "Gud" och "guds barn" är de nödvändiga och bärande elementen i framställningen. Uttrycket *ran n h i a l* innebär visserligen en beskrivning med hjälp av, eller i analogi med Aspekt II, men hans användning av uttrycket är oklar och han är själv osäker på dess ställning; det är möjligt att det redan förutsätter en "identifikation" mellan tvillingar och fåglar (sid 93). I varje fall är uttrycket inte nödvändigt för att klarlägga denna "identitet". Vidare används inte distinktionen "fåglar uppifrån" - "fåglar nerifrån" för att förklara "identiteten".

(2.1) Lévi-Strauss' version av den "série d'enchainements logiques unissant des rapports mentaux" som vi skulle ställas inför i Evans-Pritchards resonemang är följande: tvillingar "är fåglar" därför att tvillingar förhåller sig till andra människor som "personer uppifrån" till "personer nerifrån" och för att de förhåller sig till fåglar som "fåglar nerifrån" till "fåglar uppifrån".

(2.1.1) Av flera skäl kan vi anta att detta är Lévi-Strauss' egna betraktelser. För det första finner vi nämligen att de led som inte var nödvändiga för Evans-Pritchards resonemang här utgör bärande och nödvändiga element:

a) Distinktionen "personer uppifrån" - "personer nerifrån" är ett nödvändigt led. Evans-Pritchard var, som vi sett, osäker om uttrycket över huvud taget kunde förklara tvillingars och fåglars identitet. Men Lévi-Strauss säger: "Comme les oiseaux sont eux-même d'en haut, les jumeaux leur sont assimilés". Han urskiljer alltså inte, som Evans-Pritchard, den omvända möjligheten (sid 93).

b) Vidare är distinktionen "fåglar uppifrån" - "fåglar nerifrån" nödvändig för Lévi-Strauss' resonemang, men används inte av Evans-Pritchard i

samma syfte.

(2.1.2) För det andra saknas i Lévi-Strauss' version av "serien av logiska förbindelser" de element som var nödvändiga och bärande för Evans-Pritchards resonemang, nämligen begreppen "Gud" och "guds barn" (sid 92 punkterna a-e).

Lévi-Strauss' version är alltså en beskrivning med hjälp av Aspekt II, medan tyngdpunkten i Evans-Pritchards resonemang ligger vid Aspekt I. Avvikelsen mellan de båda författarnas slutsatser är således inte ytlig eller skenbar, utan avspeglar två skilda perspektiv. Anledningen finner vi i Lévi-Strauss' förhandsuppfattning om totemismens natur: en homologi mellan två system av skillnader. Därför förbinder Lévi-Strauss nu dyadiska relationer mellan motsattpar, dvs mellan skillnader, som han tydligt uppfattar som homologa.

Schematiskt kan detta framställas på följande sätt:

<u>Natur</u> :	fåglar nerifrån	≠	fåglar uppifrån
<u>Kultur</u> :	personer uppifrån (tvillingar)	≠	personer nerifrån

I detta schema återfinner vi samma formella egenskaper som i S. Därmed framstår nuernas förbindelse mellan tvillingar och fåglar som ett konkret uttryck för det formella systemet S. Men S har metaforens formella karaktärstika och därför sägs nuernas förbindelse mellan tvillingar och fåglar vara av metaforisk art.

3. Låt oss nu företa ett perspektivskifte och i stället betrakta de bärande elementen i Evans-Pritchards resonemang med avseende på metonymi. Till grund för resonemanget ligger nuernas gudsföreställning, som vi i brist på en bättre term kallat "distribuerad monoteism" (sid 84). Denna typ av gudsföreställning kan beskrivas med termerna metonymi och synekdoke. Synekdoke, som är en särskild form av metonymi, innebär att en del eller delar får företräda helheten, en vanlig trop i vår litteratur:

"Men jag räkna' alla segel och räkna' omigen
ifrån flying jib till röjlar och mesan.
Det var summa tjugotvå vita segel som där gick
på den glittrande blåa ocean."

När vi för vår inre syn ser dessa segel, med sina skilda namn, fyllas av "den svalkande monsun", kan vi inte annat än samtidigt föreställa oss ett skepp, som taubekännaren genast identifierar med fullriggaren Taifún. - Men vi återvänder till Sudan. Metonymi och synekdoke är vanliga tropor i nuernas poesi, även den religiösa, framhåller Evans-Pritchard.¹ Vi finner nu att nuernas föreställning om kwoth till väsentliga delar kan beskrivas som synekdokiska associationer, t ex luftandarnas (kuth dwanga) förhållande till Gud (kwoth). Luftandarna är en del av kwoth, och "they are not thought of as one God".² "... they are not thought of as independent gods but in some way as hypostases of the modes and attributes of a single God."³

Förhållandet är särskilt uppenbart i samband med offer. Ett offer kan således riktas till en speciell luftande, t ex deng, men man kan inte samtidigt påstå att det inte riktas till Gud. Därför är en förfrågan om offret riktas till en luftande eller till Gud nonsens för en nuer. Luftandarna är inte identiska, de bär skilda namn, men de är alla Gud i olika skepnad. (sid 82)

Luftandarna sägs också ha "fallit" från himlen, där kwoth a nhial finns; de har alltså varit förenade med Gud genom rumslig närhet, vilket innebär en metonymisk förbindelse i vidare bemärkelse. Över huvud taget är allt som är förknippat med himlen metonymiskt associerat med Gud, eftersom himlen är hans främsta uppehållsort. Av denna anledning är fåglar förknippade med Gud och kallas därför gaat kwoth, ett uttryck som just betecknar närhet till Gud, vilket framgår om det jämförs med gaat gaat kwoth som betecknar en mer avlägsen relation (sid 83). När tvillingar

1 Evans-Pritchard 1970a, 4.

2 ibid, 48.

3 ibid, 49.

kallas ga at kwoth är detta alltså ett uttryck för deras närhet till Gud: deras förbindelse med Gud är metonymisk.

Enligt denna tolkning frilägger Evans-Pritchards resonemang ett antal metonymiska förbindelser, varigenom vi kan förstå innebörden i nuernas utsaga att tvillingar är fåglar. Med andra ord: Genom att anlägga ett från Lévi-Strauss avvikande perspektiv kan vi ange en tolkningsmöjlighet som skymms av det perspektiv Lévi-Strauss utgår från. Till följd av hans förhandsantagande att totemismen utgörs av metaforiska relationer, vilket formar hans perspektiv, kommer alltså de metonymiska aspekterna i Evans-Pritchards text att utmönstras och de metaforiska att framhåvas.

B. På vilken nivå kan relationerna sökas?

Evans-Pritchard och Lévi-Strauss motiveras båda av ett hermeneutiskt kunskapsintresse i den meningen att de vill förstå innebörden av nuernas påståenden att tvillingar är fåglar genom att frilägga de tankeoperationer som de grundas på (sid 73).¹

Evans-Pritchards intention framgår av följande yttrande: "all I have done is to try to interpret what they mean by this statement in the light of my knowledge of their language and their whole, and very complex, system of religious thought".²

Det hermeneutiska intresset och den hermeneutiska problematiken, hur nuernas påståenden skall kunna översättas till västerländsk terminologi, är förbundna med en särskild metod för klarläggande, som innebär att den enskilda utsagan systematiskt infogas i en större kontext, nuernas religiösa tankevärld.

Eftersom vi sett att Lévi-Strauss vill särskilja totemism från religion är det knappast överraskande att han gör ett väsentligt förbehåll inför

1 Ang. "research-guiding interests" se Radnitzky 1968, II, 4-15.

2 Evans-Pritchard 1970b, 110; Jfr sid 76.

Evans-Pritchards analyser och resultat.

"l'analyse de la théorie indigène de la gémellité est trop étroitement subordonnée à la théologie propre des Nuer" ¹

Och efter att ha citerat Evans-Pritchards slutsats fortsätter han:

"La croyance en une divinité suprême n'est pourtant pas nécessaire pour que s'établissent des relations de ce type" ²

De relationer som här avses är de som Lévi-Strauss menar sig ha uppdagat, och även i samhällen av mindre religiös prägel än nuernas. Därmed har Lévi-Strauss markerat hur hans perspektiv avviker från Evans-Pritchards. Den senare vill klarlägga nuernas påstående om tvillingar och fåglar inom ramen för det religiösa tankesystemet, Lévi-Strauss vill bortse från detta. Eftersom Evans-Pritchard formulerar sin tolkning på det sätt han gör, riskerar han samtidigt att begränsa den: liksom Firth och Fortes (fast i mindre grad) presenterar han en generell tolkning inom ramen för språket i ett speciellt samhälle och begränsar därmed dess räckvidd, invänder Lévi-Strauss. ³ Lévi-Strauss' perspektiv avviker således från Evans-Pritchards genom den intention som motiverar hans analyser: att lansera en teori om totemismen som har global tillämpning. Med hänsyn till denna intention kan alltså en teori om totemismen inte utgå från Evans-Pritchards formulering; tydligen måste den utgå från Lévi-Strauss' version.

Man kunde nu invända att även om de båda versionerna alltså inte överensstämmer (vilket Lévi-Strauss accepterar i sin reservation men inte i sin version), är de heller inte fristående, utan två konstruktioner som ligger vägg i vägg och att Lévi-Strauss' byggnad faller om han inte accepterar ar-

1 TA, 118.

2 TA, 118. Redan syftningsfelet här markerar Lévi-Strauss' perspektiv: "relations de ce type" syftar språkligt sett på den triadiska relationen mellan tvillingar, fåglar och Gud, alltså Evans-Pritchards slutsats, men avser de dyadiska relationer som Lévi-Strauss själv menar sig ha påvisat.

3 TA, 118.

kitekturen i huvudbyggnaden: i Evans-Pritchards förklaring av tvillingars och fåglars "identitet" ligger visserligen tyngdpunkten vid Aspekt I och i Lévi-Strauss' version vid Aspekt II, men eftersom Aspekt II är avhängig av Aspekt I, måste Lévi-Strauss acceptera Evans-Pritchards förklaring. Men därmed riskerar han själv att träffas av samma invändning som han riktat mot Evans-Pritchard.

Detta dilemma tycks emellertid (delvis) skymmas av Lévi-Strauss' perspektiv. Ty enligt hans förhandsantaganden betingas kulturella uttrycksformer av omedvetna mentala operationer. Men Evans-Pritchard frilägger en "medveten" kulturmodell och påvisar i nuernas språk artikulerade relationer, som alltså befinner sig på det kulturella uttrycksplanet. När de betraktas från detta plan framstår de som en sammanhängande helhet, varför de beskrivande Aspekterna I och II blir avhängiga. Men skälet till att aspekterna över huvud taget kan urskiljas borde då, om vi försätter oss i Lévi-Strauss' perspektiv, ligga utanför relationerna själva, ty av själva det faktum att de artikuleras måste vi förutsätta ett regelsystem i kraft av vilket de artikuleras. Och liksom tidigare kan vi urskilja regelsystemets två poler, den metonymiska och den metaforiska, varför de båda aspekternas avhängighet är skenbar och kan förklaras av att vissa drag i gudsbilden uttrycks med den metaforiska principen. Liksom hos t ex ojibwas visar sig de föreställningar som på uttrycksplanet förefaller sammanvävda egentligen vara uttryck för distinkta principer på ett djupare plan. Alltså: Bakom den omedelbart synliga arkitekturen finns en dold planritning, "l'architecture de l'esprit"¹ och det är denna nivå, "plus profond", som är föremål för Lévi-Strauss' intresse.

En förklaring av nuernas utsagor att tvillingar är fåglar som samtidigt skall ingå i en generell teori om totemismen kan därför inte underordnas nuernas religion, eller religion över huvud, ty religiöst tänkande är underordnat tänkande över huvud taget. "Pour moi, le domaine de la pensée re-

1 Jfr Lévi-Strauss 1966, 407.

ligieuse n'est pas différent de celui de la pensée tout court"¹, säger Lévi-Strauss, och eftersom allt tänkande, som han menar, styrs av omedvetna principer är det dessa som primärt intresserar honom. Så länge vi inte går bortom det kulturella uttrycksplanet kommer därför det verkliga problemet med totemismen att framstå i deformerad skepnad och inte i sin rätta natur.²

Det är utifrån detta perspektiv vi bör förstå Lévi-Strauss' andra reservation mot Evans-Pritchard och likaså hans till synes reservationslösa hållning gentemot Radcliffe-Browns "andra teori":

"En second lieu, Evans-Pritchard ne semble pas avoir mesuré l'importance de la révolution accomplie, quelques années avant la publication de Nuer Religion, par Radcliffe-Brown avec sa seconde théorie du totémisme --- Celle-ci diffère beaucoup plus radicalement de la première, que les ethnologues anglais ne s'en sont généralement doutés. A notre sens, elle ne parachève pas seulement la liquidation du problème totémique: elle met à jour le véritable problème, qui se pose à un autre niveau et en termes différents, et qui n'avait pas encore été clairement aperçu..."³

1 Lévi-Strauss 1967, 31.

2 TA, 119.

3 TA, 118f; min kurs.

2. Lévi-Strauss och Radcliffe-Browns "andra teori" om totemismen.

1. Bakgrund

Enligt Lévi-Strauss är det i första hand Radcliffe-Brown som på ett avgörande sätt bidragit till att lösa totemismens problem, "en réussissant à isoler et à dévoiler les problèmes réels qui se dissimulaient derrière les fantasmagories des théoriciens".¹ Detta sker i hans "andra teori", som enligt Lévi-Strauss skiljer sig betydligt mer från den första än vad de engelska antropologerna anade, ty den fullbordade inte bara likvideringen av totemismens problem utan blottade det verkliga problemet som ligger på en annan nivå än man dittills trott och därför måste formuleras i helt andra termer.² Lösningen innebar, menar Lévi-Strauss, att naturliga arter blir totem, inte för att de är "goda att äta", utan därför att det går bra att tänka med hjälp av dem ("bonnes à penser").³

Detta är så revolutionerande, tycker Lévi-Strauss, att han gärna skulle vilja veta om även Radcliffe-Brown själv insåg det rätta värdet av idén, ty som Lévi-Strauss riktigt påpekar, underströk upphovsmannen inte teorins nyhet.⁵ Anledningen är trivial. Teorin var inte ny för Radcliffe-Brown, och inte heller för hans engelska kolleger då den publicerades i sammanhängande form 1951.⁶ Några vittnesbörd:

1 TA, 84.

2 TA, 119.

3 TA, 128

4 loc.cit.

5 TA, 119.

6 Lévi-Strauss tycks senare också ha insett detta (Poole 1969, 36, noten). Den centrala tanken i den "andra teorin", dvs oppositionsprincipen, liksom de exempel han väljer för att illustrera den, tycker upp i Radcliffe-Browns publikationer några år tidigare (Radcliffe-Brown 1956, 114f).

Raymond Firth avslöjar följande:

"In Sydney, until he left in mid-1931, Radcliffe-Brown lectured and spoke much of "social opposition", which he defined (rather unsatisfactorily) as "socially regulated antagonism". He illustrated this by reference to myths such as those of Eaglehawk and Crow, or White Cockatoo and Black Cockatoo, interpreting the material in terms of pairs of opposites very much along the lines of his Huxley Lecture twenty years later." ¹

Meyer Fortes har deklarerat följande:

"Incidentally, it is worth mentioning why the 1951 theory created so little stir among British anthropologists. The fact is that the 'structural principle' which, to quote Radcliffe-Brown (1951) 'has here been spoken of by the term opposition ... one which separates and also unites ... and therefore gives us a rather special kind of social integration' - this principle which wins Lévi-Strauss's applause - was, by then a commonplace in British anthropology. And this was not without influence on Radcliffe-Brown, though the principle was in fact not new in his thought - or foreign to Malinowski's" ²

Och 1935 påpekade Radcliffe-Brown själv att "opposition, i.e. organized and regulated antagonism, is, of course, an essential feature of every social system". ³

Oppositionsprincipen var alltså inte främmande för de teoretiker som mer eller mindre intensivt utsatts för Lévi-Strauss' kritik. Men till skillnad från Lévi-Strauss uppfattade tydligen Radcliffe-Brown själv inte teorierna som oförenliga. Så har åtminstone hans kolleger bedömt saken ⁴ och av hans egen presentation att döma får man gärna intrycket att de griper över i varandra i vissa avseenden. Så tar han t ex även i den "andra teorin" (i avd. II) ekologisk-ekonomiska faktorer till hjälp för att lösa det centrala problemet; den "specifika" delen, "Why particularly eaglehawk and crow",

1 Firth 1970, 281, not 1.

2 Fortes 1967, 7.

3 Radcliffe-Brown 1956, 181, not 1. Jfr Fortes 1967, 19, not 5.

4 R. Firth i ett brev till mig 1.4.72. Jfr Poole 1969, 36, noten.

av Problem 4 förklaras med hänvisning till förhållanden vid jakten. Omvänt kan i uppsatsen från 1929 just förhållandet bland eskimåerna, hans enda exempel på hur totemismen kan uppstå, i princip förklaras med hjälp av den "andra teorin" såsom ett särfall av oppositionsprincipen (sommarsvinter, sommardjur-vinterdjur, sommarmänniskor-vintermänniskor etc.). Vi kan fråga oss om han inte valde detta exempel från ett icke-totemistiskt folk just därför att han redan insåg oppositionsprincipens betydelse. Den traditionella problemställningen, varför sociala kategorier representeras av djurarter, finner vi också i föreläsningen 1951 (avd. I), men som vi skall se, bara i den explicita problemformuleringen.

2. Problemställning

Lévi-Strauss' uppskattning av den "andra teorin" grundar sig på den punkten att Radcliffe-Brown här avslöjat "de verkliga problemen" och därmed övergivit sin tidigare ståndpunkt, som fortfarande präglades av naturalism och empirism, och nått fram till de lagar som reglerar språket och tanken.¹ Det är på denna nivå problemen hör hemma. Utifrån Lévi-Strauss' perspektiv är det alltså angeläget att de båda teorierna hålls isär eftersom den första är av bon à manger-typ. Men eftersom han menar att den traditionella problemställningen inryms i föreläsningen 1951 måste han dra en skarp gräns vid Problem 4. Detta är det avgörande steget.²

Låt oss se på problemställningen i Radcliffe-Browns föreläsning. Syftet är att illustrera den komparativa metoden. Därför är föreläsningen upplagd så att den explicita problemställningen genom det komparativa förfaringssättet successivt utvidgas tills han slutligen kommer fram till Problem 4, som löses med hjälp av principen om konträra motsatsers förening. Genom att se på paralleller och jämföra dessa kommer vi fram till generella lagar. - Men vi kan inte bortse från att detta är en historisering av

1 TA, 129f.

2 TA, 123f.

ett förlopp som visserligen svårligen låter sig beskrivas empiriskt, men som knappast kan förlöpa så som Radcliffe-Brown tycks påskina, ty identifieringen av paralleller och själva komparationen förutsätter en rätt hög grad av generalisering, med andra ord en förhandsuppfattning av det som skall undersökas och de resultat man hoppas komma fram till. Detta påverkar valet av aspekt och problemställning.

På grund av uppläggningsen får vi emellertid intrycket att han genom successiv generalisering leds fram till principen om föreningen av konträra begrepp som ett generellt drag i mänskligt tänkande. Men från iakttagelsen att djurpar representerar sociala hälften i ett antal samhällen till att detta är ett uttryck för en universell princip i mänskligt tänkande krävs ett teoretiskt språng som i framställningen utförs genom att termen "opposition" definieras med hjälp av den logiska termen "contrariety". Men i realiteten har detta antagande "pre hoc"-karaktär och kommer därmed redan från början att bestämma valet av exempel (dvs han väljer en aspekt av totemismen) och därmed också hela problemställningen (Problem 1-4), ty denna utformas genomgående på grundval av exempel. Så har Problem 1 bara skenbart formen "Why all these birds?", ty liksom Problem 2-4 formuleras det utifrån ett exempel som i likhet med de övriga utgörs av binär kategorisering. Redan Problem 1 utformas alltså i tysthet så, att det överensstämmer med teorin om "opposition": "Varför representeras denna binära indelning av ett par arter, som här utgörs av fåglar?" Men eftersom Lévi-Strauss endast tar hänsyn till den explicita problemställningen är det utifrån hans perspektiv naturligt att Problem 4 utgör det avgörande steget.

3. Resultat: integration av form och innehåll

Resultatet av detta avgörande steg innebär att innehållet åter integreras i en form och därmed ligger vägen öppen för en egentlig strukturell analys, lika avlägsen från funktionalism som formalism, säger Lévi-

Strauss.¹ Han vill alltså (s a s via sitt alter ego, Radcliffe-Brown) bestämma sin position som strukturalist gentemot dessa riktningar. Med funktionalism avses den inriktning som Malinowski, den tidigare Radcliffe-Brown m fl företräder. Med formalism syftar Lévi-Strauss här säkert på en av folklorister företrädd åsikt som han kritiserat för att den gör en orimlig åtskillnad mellan form och innehåll i myt, saga etc. och endast tar formen i beaktande vid en analys - en kritik som han i en artikel 1960 riktade mot en av de främsta företrädarna för den skryska formalistiska skolan, Vladimir Propp. En strukturell analys däremot gör inte denna konstlade distinktion utan förenar abstrakt och konkret, form och innehåll.²

Lévi-Strauss har sammanfattat den strukturella analysmetoden (av myter) på följande sätt:

"1) Un mythe ne doit jamais être interprété à un seul niveau. Il n'existe pas d'explication privilégiée, car tout mythe consiste dans une mise en rapport de plusieurs niveaux d'explication.

2) Un mythe ne doit jamais être interprété seul, mais dans son rapport avec d'autres mythes qui, pris ensemble, constituent un groupe de transformations.

3) Un groupe de mythes ne doit jamais être interprété seul, mais par référence: a) à d'autres groupes de mythes; b) à l'ethnographie des sociétés dont ils proviennent. Car, si les mythes se transforment mutuellement, une relation du même type unit, sur un axe transversal au leur, les différents plans entre lesquels évolue toute vie sociale, depuis les formes d'activité techno-économique jusqu'aux systèmes de représentations, en passant par les échanges économiques, les structures politiques et familiales, les manifestations esthétiques, les pratiques rituelles et les croyances religieuses."³

1 TA, 123f.

2 "On nous permettra d'insister sur ce point, qui résume toute la différence entre formalisme et structuralisme. Pour le premier, les deux domaines doivent être absolument séparés, car la forme seule est intelligible, et le contenu n'est qu'un résidu dépourvu de valeur significative. Pour le structuralisme, cette opposition n'existe pas: il n'y a pas, d'un côté de l'abstrait, de l'autre du concret. Forme et contenu sont de même nature, justiciables de la même analyse." (Lévi-Strauss

(Även här avgränsas metoden från formalismen: "... l'analyse structurale, loin d'enfermer dans le formalisme, ouvre des perspectives sur le terrain de la géographie et de l'histoire." ¹ Sammanfattningen av metoden etc. ingår i en redogörelse för kurser hållna 1959-61.)

Lévi-Strauss hävdar alltså att Radcliffe-Brown verkligen gör en strukturell analys:

1') han sammanför sociala institutioner, dvs stamhälfterna, med symboler eller föreställningar som i myten representerar dessa.

2') han tolkar mytens samtliga varianter i förening med varandra - eller rättare, som framgår av Lévi-Strauss' fortsatta resonemang, en myttyps olika varianter.

3') han tolkar en myttyp

a') under jämförelse med andra myter, vars struktur är analog men handlar om andra djur: myten om hökörn och kråka jämförs med myten om vombat och känguru.

b') med hänsyn till det etnografiska sammanhanget: relationen mellan hökörn och kråka tolkas med hänvisning till förhållanden vid jakten o s v. ²

Radcliffe-Browns förfarande överensstämmer alltså med de krav Lévi-Strauss ställer på en strukturell analys.

Den strukturella analysen är således en metod, men denna metod motiveras hos Lévi-Strauss av en teori om myternas förhållande till varandra och deras relation till olika nivåer i samhället ("Car, si les mythes... etc). ³

Nu finner vi att denna teori som motiverar Lévi-Strauss' verksam-

1960a, 137. För en kritik av V. Propp se Nathhorst 1969, 16-29.

3 Lévi-Strauss 1968a, 5.

1 loc.cit.

2 TA, 124f.

3 i citatet till not 3 från föreg. sida.

het - och som han redan tidigare, fast relativt rapsodiskt, formulerat som mytens "dialektiska" relation till den etnografiska verkligheten¹ - bestämmer hans läsning av Radcliffe-Brown, så att den också får motive-
ra dennes metod.

"En effet, la méthode suivie par Radcliffe-Brown est aussi solide que les interprétations qu'elle lui suggère. Chaque niveau de la réalité sociale lui apparaît comme un complément indispensable, à défaut duquel il serait impossible de comprendre les autres niveaux. Les coutumes renvoient aux croyances, et celles-ci renvoient aux techniques; mais les différents niveaux ne se reflètent pas simplement les uns les autres: ils réagissent dialectiquement entre eux, de telle sorte qu'on ne peut espérer en connaître un seul, sans avoir d'abord évalué, dans leurs relations d'opposition et de corrélation respective, les institutions, les représentations, et les situations." ²

Utifrån vår synpunkt utgör samtidigt detta en specificering av Lévi-Strauss' egen teori om de sociala nivåernas interaktion, men med hjälp av Radcliffe-Browns text. Det innebär vidare att han nu fastställer sin position³ på en punkt där han tidigare intagit en vacklande hållning, ty några år tidigare, i uppsatsen "Four Winnebago myths" 1960, intog han en annan attityd: "... a plot and its component parts should neither be interpreted by themselves nor relative to something outside the realm of the myth proper ...".⁴

1 Text 1956 i uppsatsen "Structure et dialectique" (AS, 257-266), i samband med relationen myt-rit. Vi finner här också en kritik mot formalismen (ibid, 266). Också i "La geste d'Astival" 1958 ville Lévi-Strauss visa på mytens "dialektiska" relation till den etnografiska verkligheten. (Se Lévi-Strauss 1958, 30.) Äng. en myttyps varianter se "The structural study of ..." från 1955 (SA, 202-228, text 213). För en kritik av denna uppsats se Nathhorst 1969, 38-51, spec. 48.

2 TA, 131.

3 Analyserna i PS utförs merendels under hänvisning till en etnografisk, ekologisk, geografisk etc. kontext: se t.ex. analysen av murginmyten, 120-127; så även i senare arbeten, text Lévi-Strauss 1964, 9, 45-56.

4 Lévi-Strauss 1960b, 359, min kurs.

Förmodligen var denna inkonsistens betingad av hans dubbla frontställning, dels mot formalism då han hävdar att myten måste förstås i avslutning till det etnografiska sammanhanget, dels mot funktionalism, då han avfärdar utilitaristiska förklaringstyper och även den av funktionalisterna hävdade teorin att myten direkt avspeglar t ex riten.¹

4. Den inre homologin

Det är den formella överensstämmelsen mellan mänskligt tänkande och kulturella uttrycksformer som är föremål för Lévi-Strauss' kunskapsintresse:

"En chacune de ses entreprises pratiques, l'anthropologie ne fait ainsi qu'avérer une homologie de structure, entre la pensée humaine en exercice et l'objet humain auquel elle s'applique." ²

Med Radcliffe-Browns "andra teori" har steget tagits fullt ut från "subjektiv nytta" via "yttre analogi" till "inre homologi", "homologie interne", en god elliptisk beteckning för Lévi-Strauss' egen teori om totemismen. De relationer Radcliffe-Brown uppdagat framstår också som en satisfiering av det formella systemet S, med traditionellt totemistiskt innehåll.

Termen "interne" anger a) homologins form: det finns en inre relation mellan enheterna i delsystemen och att homologin består i likheter mellan dessa relationer; b) en bestämning i förhållande till en iakttagare och/eller deltagare: det finns ingen yttre, dvs. direkt iakttagbar, parvis likhet mellan enheterna som ingår i homologin; c) att homologin är inre i betydelsen intellektuell företeelse.

1 Se t ex AS, 257. Trots Lévi-Strauss' ställningstagande uppfattas han vanligen som formalist av något slag, t ex Yalman 1967, 85f, som behandlar *Le cru et le cuit* (Lévi-Strauss 1964); men just i detta arbete värjer sig Lévi-Strauss uttryckligen mot denna uppfattning (sid 17). Jfr Lévi-Strauss 1968b, 422.

2 TA, 131.

Denna intellektualistiska hållning tar sig ett markant uttryck i de avslutande orden i *Le totémisme aujourd'hui*.

"C'est ce que nous avons vu se produire dans le cas du totémisme, dont la réalité se réduit à une illustration particulière de certains modes de réflexion... Le prétendu totémisme relève de l'entendement, et les exigences auxquelles il répond, la manière dont il cherche à les satisfaire, sont d'abord d'ordre intellectuel. En ce sens, il n'a rien d'archaïque ou de lointain. Son image est projetée, non reçue; elle ne tient pas sa substance du dehors. Car, si l'illusion recouvre une parcelle de vérité, celle-ci n'est pas hors de nous, mais en nous." ¹

Resultatet av Radcliffe-Browns undersökning blir att uppdelningen hökörn - kråka är ett speciellt uttryck för en särskild strukturell princip:

"ce principe consiste dans l'union de termes opposés. Au moyen d'une nomenclature spéciale, formée de termes animaux et végétaux (et c'est là son unique caractère distinctif) le prétendu totémisme ne fait qu'exprimer à sa manière - on dirait aujourd'hui, au moyen d'un code particulier - des corrélations et des oppositions qui peuvent être formalisées autrement; ainsi, dans certaines tribus de l'Amérique du Nord et du Sud, par des oppositions du type: ciel-terre, guerre-paix, amont-aval, rouge-blanc, etc., " ²

De naturliga arterna kan alltså inte, som "utilitaristerna" menade, betraktas som stimuli, utan som tecken ("signes") vilka ingår i en kod, som ger uttryck åt relationer mellan sociala kategorier. ³ Vidare: "opposition" mellan sociala grupper som korreleras med "oppositon" mellan naturliga arter etc., framstår därmed som uttrycksformer för det intellektuella system eller "socio-logik" S, som Lévi-Strauss utgick från, varvid "≠" uttrycker konträr motsats.

1 TA, 149.

2 TA, 127.

3 TA, 93, 128; jfr Saussure 1960, 99.

5. Lévi-Strauss' intellektualistiska reduktionism

De operationer som konstituerar S är, menar Lévi-Strauss, en

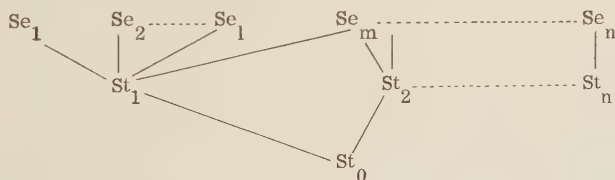
"...logique élémentaire, qui est comme le plus petit commun dénominateur de toute pensée, ... une logique originelle, expression directe de la structure de l'esprit (et, derrière l'esprit, sans doute, du cerveau), et non pas d'un produit passif de l'action du milieu sur une conscience amorphe." ¹

En radikal reduktionism som även tidigare, fast i hypotetisk form, är antydd under inflytande från vissa lingvister. ²

Trots alla överensstämmelser mellan Radcliffe-Browns "andra teori" och Lévi-Strauss' egen utgör detta en radikal avvikelse som får en markant betydelse för Lévi-Strauss' fortsatta forskning. Ty antagandet att

"cette logique des oppositions et des corrélations, des exclusions et des inclusions, des compatibilités et des incompatibilités," ³

är en elementär logik som kan liknas vid den minsta gemensamma nämnaren för allt tänkande etc. är långt mer djupgående och generellt än Radcliffe-Browns postulat att förbindelse av konträra begrepp är ett universellt drag i mänskligt tänkande. Liksom Lévi-Strauss tidigare utformat sitt strukturbegrepp i konfrontation med Radcliffe-Browns empiricism formulerar han här sin teori om tankestrukturerna på grundval av Radcliffe-Browns text, och samtidigt i motsättning till denna. Skillnaderna kan illustreras med hjälp av schemat nedan.



1 TA, 130.

2 M. Joos och D.I. Mason (AS, 106, 108).

3 TA, 130

Vi betraktar först schemat med avseende på Radcliffe-Browns teori. Låt St_1 utgöra tankemässig förbindelse av konträra begrepp. Enligt Radcliffe-Browns postulat skall St_1 förekomma i alla människors tänkande, men jämsides med andra tankestrukturer; $Se_1 - Se_n$ är empiriska uttryck för St_1 . Nu kan St_1 kombineras med vissa av tankestrukturerna $St_2 - St_n$ så att vissa av $Se_m - Se_n$ blir empiriska uttryck för detta. Låt t ex St_2 utgöra "the idea ... of a pair of opponents".¹ I australiernas tänkande kombineras nu St_1 med St_2 vilket resulterar i Se_m (t ex hökörnens och kråkans relation i myterna). Vi vill understryka att Radcliffe-Brown inte räknar med några djupare strukturer än $St_1 - St_n$, ty det är just i detta avseende som Lévi-Strauss avviker från sin föregångare.

Om vi således betraktar schemat med avseende på Lévi-Strauss' teori kan vi låta $St_1 - St_n$ utgöra godtyckliga tankestrukturer som empiriskt tar sig uttryck i $Se_1 - Se_n$. Lévi-Strauss avviker nu från Radcliffe-Brown därigenom att han förlägger den elementära logiken, vilken bl a omfattar den förbindelse av konträra begrepp, som Radcliffe-Brown talar om, på en djupare nivå än den där $St_1 - St_n$ befinner sig, eftersom denna logik ligger bakom allt tänkande, dvs bakom alla andra tankestrukturer. Den elementära logiken utgörs således i schemat av St_0 , i kraft av vilken de yttligare strukturerna $St_1 - St_n$ existerar.

Mot den subjektiva nyttans "utilitaristiska" reduktionism ställer därmed Lévi-Strauss en intellektualistisk reduktionism. Häri består hans lösning av etnocentrismens dilemma, det hermeneutiska problemet hur vi skall förstå "de andras" tänkande, är ersatt av en teori om deltagande. Och det vi tar del i är strukturella arketyper som, i motsats till vad Jung påstod, aldrig i sig själva har något innehåll², utan först får detta av det etnografiska och ekologiska sammanhanget, och omvänt: för sig ger detta sammanhang en form efter sina egna lagar. Först på det kulturella uttrycksplanet

1 Radcliffe-Brown 1951, 19.

2 PS, 88; jfr Lévi-Strauss 1950, XXXI.

sker föreningen av form och innehåll. De yttre betingelserna skiftar från plats till plats och därför kommer den elementära logikens uttrycksformer att skifta från folk till folk. Men den kan, liksom språkets lagar, bara iaktas i sina uttrycksformer.

Så kan Lévi-Strauss, också mot formalisterna, motivera sin skenbart paradoxala metodologiska hållning: en extrem intellektualism som arbetar med det mest konkreta. Eftersom form och innehåll i verkligheten integreras, på det kulturella uttrycksplanet, måste vi rätta metoden efter detta.

"L'intégration méthodologique du fond et de la forme reflète, à sa manière, une intégration plus essentielle: celle de la méthode et de la réalité." ¹

Den reduktion till en elementär logik som Lévi-Strauss genomför i *Le totémisme aujourd'hui* är ett avgörande steg som pekar framåt mot hans fortsatta forskning: analyserna i *Mythologiques* utförs från den plattform han nådde vid studiet av totemismen. ²

-
- 1 TA, 131. D. Maybury-Lewis har i en artikel om Lévi-Strauss' myt-forskning kritiserat Lévi-Strauss för "confusion of his method with its results" (Maybury-Lewis 1970, 159). Vi har försökt belysa problemet från ett annat håll genom att frilägga de förhandsantaganden som styr Lévi-Strauss' analyser.
 - 2 Se text Lévi-Strauss 1964, 9, 18f, 346; Lévi-Strauss 1966, 407; Lévi-Strauss 1968b, 388, 422.

SUMMARY

I LEVI-STRAUSS'S VIEW OF SCIENCE

A. Linguistics as the paragon of research

The opinion that reality can be "stratified" into different levels or niveaux which are related to each other so that phenomena on one level can be understood by being brought back to another level, holds a central position in Lévi-Strauss's writings. In *Tristes tropiques* he mentions that he derived this knowledge from psychoanalysis, marxism, and geology. Lévi-Strauss wanted to do for anthropology what Freud, Marx, and the geologists did in their fields. He found a valid scientific method in linguistics, from which he borrows ideas, methods, and problems.

1. Saussure makes a distinction between la langue, the abstract and super-individual language system, and the projection thereof on the concrete and individual act of speaking, la parole. La langue must be constructed from la parole.
2. Language as a system. (Trubetzkoy)
3. In Trubetzkoy's research Lévi-Strauss encounters a typical nomothetic or universal research-guiding interest.
4. Trubetzkoy made a fundamental distinction between "des phénomènes linguistiques conscients" and "celle de leur infrastructure inconsciente", according to Lévi-Strauss. This view is obviously based on Trubetzkoy's distinction between the object of phonetics and that of phonology.
5. The integration of form and content. (Roman Jakobson)
6. Roman Jakobson's distinction between the metaphorical and the metonymical poles of language.

The influence of linguistics is not only limited to questions of terminology and methods, but also brings Lévi-Strauss to making certain assumptions regarding the nature of the research material.

B. Model and Structure

Lévi-Strauss's theoretical and methodological position.

Against Radcliffe-Brown's empiricist conception of structure, Lévi-Strauss holds that social structure is not a part of the social reality but rather a part of the researcher's methods applied in his study of social reality. Social structure has to do with models which are designed according to social reality, and is thus a construction made by the researcher. A structure is a model which exhibits the characteristics of a system. For Lévi-Strauss's definition of structure see page quotation to footnote

In the above sense a model seems to be defined with respect to the researcher's activity. It would be appropriate to call these models researcher's models.

A frequent problem with Lévi-Strauss is the relationship between man's perception of the society he lives in and the actual nature of that society. Even in these contexts he speaks of models. These models can be conscious or unconscious.

Conscious models are "home-made" models according to which members of the society regard the society. Conscious models are usually known as norms. It would be appropriate to call these models culture models. They act as a screen in the collective conscience and hide deeper-lying patterns which are not directly or consciously perceived by society. These unconscious deep-lying notions form the unconscious models.

Lévi-Strauss shares the nomothetic research-guiding interest with Radcliffe-Brown, but not the latter's empiricist bias. Lévi-Strauss stresses the constructional in scientific activity. The general principle in his analysis of totemism is: *reconstructio per constructionem*.

II THEORETICIANS OF TOTEMISM

A. The problem of ethnocentrism

Totemism has been considered a typical example of a supposed "primitive mentality". In TA and PS a main theme is that the alleged totemism does not exist as an autonomous institution among the "primitives": The term totemism is nothing but an umbrella-term for certain of man's methods for classification of nature and society and therefore, like every form of classification, ultimately ruled by a basic logic common to the human mind.

Lévi-Strauss's aim is: "*à savoir, comprendre comment fonctionne l'esprit humaine*".

This leads to a position contrary to the results reached by Malinowski and Lévy-Bruhl, among others, regarding the "primitive" thought.

PS starts with a chapter called "La science du concret", where Lévi-Strauss attacks the notion that the way of thinking called "primitive" should not be designed towards "objective knowledge".

According to Malinowski "primitive" man's view of the surroundings is determined by a pragmatic attitude, which leads to a certain kind of conception of reality in which only utilitarian things stand out against nature's diffuse background. This should result in a kind of incomplete, scattered knowledge which is a comparatively undifferentiated, incomplete and unsystematic classification

With Tewa- and Penobscot Indians and the Hanuó as examples, Lévi-Strauss wants to prove that "primitive" knowledge is not limited to things that are "useful" for man. In biology this "primitive" knowledge appears in a far differentiated taxonomy, which demonstrates the systematic nature of this knowledge as well.

Lévi-Strauss arrives at the conclusion that plant and animal species are not known because they are useful, but that they are considered useful or interesting because they are already known. In this connection Lévi-Strauss expresses his intellectual position: The main purpose of science of this kind is not of a practical nature. Such "science" fulfills intellectual requirements rather than or instead of

satisfying biological needs. Lévi-Strauss finds support for this point of view in Durkheim-Mauss 1903.

B. Theoreticians of the Subjective Utility

1. Malinowski's theory of totemism is biologic-affective. Totemism expresses "primitive" man's attitude to such elements in his surroundings which are basic for his existence or economy.

2. Radcliffe-Brown's "first theory" of totemism. Totemism arises as a consequence of a specific development in the relationship between man and species in nature. Radcliffe-Brown assumes that this relationship exists in an undifferentiated society. When, later, the society is differentiated into groups, this brings forth a ritual specialization, each group entering into a specific relationship to one or several of society's sacra, here consisting of species in nature.

Totemism is ultimately explained by a "reduction" to an economic "law" or, according to Lévi-Strauss's terminology, with the aid of the principle of "bon à manger" (similarly to Malinowski).

"Any object or event which has important effects on the well-being (material or spiritual) of a society, or any thing which stands for or represents any such object or event, tends to become an object of the ritual attitude."
(Radcliffe-Brown, 1956, 129.)

According to Radcliffe-Brown's ideal of science an anthropological explanation should be constructed according to the principle of "covering law". But the explanation Radcliffe-Brown gives regarding totemism does not fulfill the requirements of the deductive-nomological model of inductivism, as totemism cannot be reduced to an economic "law" without the aid of the hypothetical assumption of differentiation - ritual specialization. And as a matter of fact, this postulate has been introduced only to make it possible to explain totemism.

From another point of view, what we meet in Radcliffe-Brown's text is historicising of a hermeneutic-naturalistic procedure with the indicated inductive method as a "mythical" model.

C. Theoreticians of the External Analogy

1. Raymond Firth's description of totemism on Tikopia may be summarized in the following manner:

The religious belief of the Nuer is described by Evans-Pritchard as a system of relationships. Two interdependent aspects may be distinguished:

Aspect I: According to Evans-Pritchard's description the conception of Kwoth, God, Spirit, is the primary and central motive in the religious belief of the Nuer, whilst other conceptions are dependent thereon and more or less closely connected with Kwoth. Various spiritual beings are thus described with regard to Kwoth or their relation to Kwoth.

Aspect II: But since God is Kwoth a nhial and thus located in heaven this also indicates a polarity between God/heaven and earth.

In the religious belief of the Nuer the conception of Spirit/God is the central motive. Twins as well as birds are associated with Spirit and called "persons of the above" and "Children of God". Birds can therefore be a symbol for the special relationship between twins and God. The Nuer statement indicates that they have something in common with regard to a third factor, God. Their statement therefore does not imply a dyadic relationship between twins and birds but a triadic relationship between twins, birds, and God.

Statements about the identity of twins concern their identical position with regard to the immaterial world. This position can now be further determined on the basis of the religious belief since this has been described by Evans-Pritchard as a system of relationships according to Aspect I and Aspect II: Twins are gaat kwoth which means that in the analogy of the spirits they are described with regard to the relationship they have to Kwoth (Aspect I). Furthermore, they are ran nhial and therefore described with regard to the polarity between God/heaven and earth in the analogy of Kwoth nhial - Kuth piny (Aspect II).

Evans-Pritchard's method of clarification implies that isolated statements are integrated with the acts which express the same thing, and regarded as part of or a manifestation of a larger and meaningful whole, in the religious belief of the Nuer. At the same time, statements are isolated from other contexts ("everyday life") which are expected by the reader. The comprehension will be made possible by the insertion of individual statements into the larger context which should be meaningful since its systematical character has previously been illustrated according to Aspect I and Aspect II. Hereby it is possible to systematically insert the individual statements in the wider context. The Gestalt of the whole will thus give the meaning of the individual statements.

2. Radcliffe-Brown's second theory of totemism

The decisive problem-formulation is:

"Why particularly eaglehawk and crow, and other pairs?"

Radcliffe-Brown introduces the postulate that association by contrariness is a universal feature of human thought.

Thus we can understand the principle for the selection of birds and also get a certain insight into the manner in which the natives themselves imagine the binary classification in the social structure.

The dominating research-guiding interest is hermeneutical.

A comparative study enables him to see the eaglehawk - crow division as one particular instance of the universal structural principle.

III LEVI-STRAUSS'S "AUFHEBUNG" OF PREVIOUS THEORIES, "HINAUFHEBUNG" OF EMPIRICAL OBSERVATIONS TO A THEORETICAL LEVEL.

A. The Olympic perspective

1. From a metascientific platform Lévi-Strauss tries to determine the most common aspects of the "semantic field" which have been supposed to cover totemism. In other words, at first different research models (and research terminologies) are subjected to analysis.

All speculation of totemism is based on a misinterpretation of the "semantic field", i.e., on an incorrect division of reality. The classical example is J. Long's confusion of clan totem and guardian spirit among the Ojibwa. Lévi-Strauss also has Long's mistake in mind when analysing the conceptions of the Ojibwas.

The Ojibwas' own cultural model in the myth invites criticism of Long's research model. According to Lévi-Strauss the myth shows the following:

1. Between man and totem there is no direct connection based on contiguity. The only possible relationship is "masked" and thus "metaphorical".

2. There is an opposition between personal relations and collective relations. (One of the supernatural beings is distinguished from the others who act as a group.)

To what extent does the myth itself, in the form cited by Lévi-Strauss, accentuate the difference between totemism and the guardian spirit relationship? To what extent does the distinction exist only in Lévi-Strauss's interpretation, points 1 - 2?

It is possible to make other interpretations of the myth than the one made by Lévi-Strauss. A metascientific problem is connected herewith: Why does Lévi-Strauss interpret the myth in his special manner and with the aid of a special terminology?

2. Preconceptions determine the perspective of totemism, "Hinaufhebung" to an Olympic perspective.

It should be obvious that no scientist, in spite of Bacon's advice to start with an "empty head", works without certain assumptions about his research material which thus determine his perspective. Scientific work does not commence with purely empirical, but with impressionistic conceptions including a number of abstractions and idealizations. Lévi-Strauss's interpretation of the myth is guided by a preconception of the nature of totemism, which in other parts of Lévi-Strauss's investigations of totemism are shown in an elaborate form as "results" or "conclusions" or as theoretical models. In order to make his interpretation of the myth understandable, these assumptions may be encircled, so to speak, through a mode of backward movement from these "results".

Those terms which are not explained in this context or previously used in the investigation are hereby of heuristic interest. Among these is the technical term "metaphor" which is therefore essential in tracking down the assumptions. Lévi-Strauss, in his interpretation of the myth, points out that the totemic relation has a "metaphoric" character.

Lévi-Strauss's reasoning in other works shows that a metaphorical relationship indicates a relationship between two systems which are looked upon as homologous, analogous, parallel or in a way where one is a model of the other.

The result of an analysis of specific material (Ojibwa), as shown by Lévi-Strauss, corresponds to the "result" of his analysis of some other concrete material, i.e., the one presented by Firth and Fortes. None of these scientists reached the conclusions of Lévi-Strauss prior to himself doing it. We may assume that these "results" are governed by common assumptions.

The myth from Tikopia is expressly analyzed by comparison with the Ojibwa myth. Would it not then be possible to explain the correspondence between these "results" as being the common result of an unbiased comparative procedure? Against this stands the fact that a comparative procedure, in particular, would be impossible without a certain, if necessarily impressionistic, assumption as a heuristic device when making the comparison. "Verstehen" always involves projective anticipation and mediation: mediating the old or the strange text by means of the concepts I possess; mediating forms of life by a creative design".

When interpreting the strange notions, Lévi-Strauss anticipates the "result" with the aid of the concepts he originally possesses; certain assumptions are projected into the material. The strange notions are abolished (so to speak). They are "raised" ("Hinaufhebung") to a higher level in that they form part of a general theoretical context and an already existing terminology.

To be able to understand Lévi-Strauss's concrete analysis, we must therefore become familiar with the theoretical context which obviously is an assumption for the analysis. We may also expect to find a replica of the assumptions which guide Lévi-Strauss's interpretation.

According to Lévi-Strauss, totemism is not an autonomous institution, not "a subject in the ethnological world", but a confusion of different ingredients which the theoreticians have measured arbitrarily. Thus we may say that Lévi-Strauss's abolition ("Aufhebung") of the so-called totemism criticizes this behaviour and is thus aimed at the work of the researchers. When through this procedure of confusion, a notion, indicated by the umbrella-term "totemism", has been created, this phenomenon has been explained "objectively", as the fictitious character of the phenomenon has not been understood. The main explanatory principles have been "utilitarianism" (Malinowski) or, which according to Lévi-Strauss is a progress, "external analogy" (Firth, Fortes), i.e., pairwise resembling between a natural and a human category.

Lévi-Strauss instead wants to proceed from a formal system, a method of thought, the purpose of which is to classify all content, and wherein the "totemism" of the classical ethnologists is a special subordinate case. "Totemism" is incorporated in a wider context, it will be an integrated part of an intellectual activity.

Which are the formal characteristics of the intellectual system of the "sociologic" used by Lévi-Strauss? Let it be indicated by S. When Lévi-Strauss formulates this system he stands in opposition to classical ethnologists, in that he fills it with the same content that they proceeded from. It is only an illusory paradox, since the differences thus become obvious. According to Lévi-Strauss the foundation of "totemism" is the postulated homology between two parallel series, the series of the natural species and of the social groups, the respective categories of which do not resemble each other in pairs; only the total relationship between the series taken as a whole is homomorphic: a formal correlation between two systems of differences. The homology is not valid between one group and one species but between the differences which are apparant in nature between species and in culture between groups: "une homologie entre deux systèmes de différences". When indicating the relations of the homology by vertical lines, a "pure totemic structure", i.e., S filled by traditional totemic content may be illustrated as follows:

Nature: species 1 $\neq$ species 2 $\neq$ species 3 $\neq$ species n
 Culture: group 1 $\neq$ group 2 $\neq$ group 3 $\neq$ group n

S should therefore have the following formal characteristics:

a $\neq$ b $\neq$ c $\neq$ n
 a' $\neq$ b' $\neq$ c' $\neq$ n'

3. The essential result of the myth-analysis is the "discovery" of the metaphorical relationship and the conditions for this.

But S is a system of two homologuous series of differences, i.e., S has the formal characteristics of the metaphor. Consequently the totemic origin-myth appears as a concrete expression for the formal system S.

However, as we shall see later, Lévi-Strauss cannot have arrived at S in an inductive way, as he would then have repeated the "Classical ethnologists' mistake". The real reason for the "results" of the myth-analysis to coincide with S lies in the fact that S has the character of assumptions which have been projected onto the totemic origin-myth. Thus the "result" of their analysis also overlaps the content of the myths on certain points.

S is the blueprint used to interpret the myths: "une intégration ... de la méthode et de la réalité".

In Le totémisme aujourd'hui and La pensée sauvage 1962 the influence of linguistics is obvious. And contrary to previous essays it is not a question of the principal problem of the relationship between linguistics and anthropology, but linguistic problems, methods, terms and results have in an organical way been integrated with the presentation. Thus a common view is that the totemic classification systems are regarded as systems conveying a meaning. This will be illustrated by the manner in which Lévi-Strauss confronts "totemism" and sacrifice. Totemism is a "quantified" system consisting of two homologuous subsystems of differences, where the subsystems may be described as poles in opposition (nature-culture). Discontinuity is an assumption for a system conveying a meaning. But in the sacrifice the series of natural species is no longer discontinuous, but continuous, and acts as an intermediary between two poles, here represented by the divinity and the sacrificer: the aim of the sacrifice being to establish closeness, a "contiguity-relation" between them.

"Langue" and "parole" are two different levels of language. The totemic classifications are based on discontinuity and therefore meet the requirements for a system conveying a message. Now obviously Lévi-Strauss implies that the totemic forms of expression exist by virtue of the super-individual formal system and that they may therefore transfer the message in the same manner as the single speech-acts transfer messages by virtue of the super-individual regulation system. Contrary to this, the sacrifice is based on a continuous series and therefore lacks the assumptions to transfer the message. Therefore the system of sacrifice is a "discours" not conveying a meaning: "parole" without "langue".

The term "metaphor" is not explained in the context where it first appears as it is already defined in another field. It belongs to the terminology of the poet and linguist. Once Lévi-Strauss also refers directly to the linguist Roman Jakobson. We can see how the conditions for the metaphorical relationship in the totemic origin-myth and, what in Lévi-Strauss's presentation appears as a result of their analysis, in reality is a re-formulation of certain results which the linguists have reached in the linguistic field. The "result" of Lévi-Strauss's analysis thus has the character of preconceptions. More precisely: The indication that a previous

totality or "semantic field" is impoverished by suppression of certain elements has a direct model in Roman Jakobson's description of the type of aphasia he calls contiguity disorder.

Schematically:

1. Control of metaphorical associations (similarity, selection).
Control of metonymic associations (contiguity).
2. The metonymic associations are disturbed.
3. Once the metonymic associations are suppressed, the metaphorical associations appear more distinctly than in stage 1.

A similar process in the mythic field is a condition for the metaphorical relation to appear.

1. An original totality, "semantic field", consists of metonymic and metaphorical relations.
2. The totality is impoverished in that the metonymic relations (contiguity) are suppressed, i.e., certain elements in the metonymic chain are removed.
3. The metaphorical relations now appear on account of the metonymic.

B. Abolition of the External Analogy.

1. Lévi-Strauss and Raymond Firth

In addition to the two axes group-individual and nature-culture, Firth's formulation induces Lévi-Strauss to count on a third axis, along which the types of relationships are distributed, which may be expected between the units of the two other axes. Lévi-Strauss's analysis now seems to amount to showing how the combinations following this axis ultimately are oriented according to two principles: the metaphorical and the metonymical. Lévi-Strauss's perspective is here also guided by assumptions which have been borrowed from linguistics.

By emphasizing a series of corresponding oppositions Lévi-Strauss wants to show that each pair of terms ultimately is oriented towards the metonymical and metaphorical poles. He therefore arranges Firth's material according to this series of oppositions. Lévi-Strauss seems to imagine the poles as two "abstract" systems, which through their overlapping character, exist on another ontological niveau than their cultural forms of expression. The totemic expressions exist by virtue of a system of metaphorical characters.

Contrary to this, according to Lévi-Strauss, the relationship between God and animal in the religious field of expression is metonymical.

Firth distinguishes two types of totemism on Tikopia: the positive, connected with edible plants, and the negative, connected with animals but stressing their unsuitability as food. Lévi-Strauss only counts the positive form as totemism, whilst the negative form is assigned to the field of religion. As Lévi-Strauss with the Ojibwas found that all totem in connection with food originated from the manido-system, he now finds that they originate from the "atua-system" and thus must be religious. Religion and totemism may indeed seem to weave together the cultural field of expression, but on a deeper level, behind all prohibitions and religious beliefs, a fun-

damental "pattern" can be perceived, consisting of two distinct principles (metonymy and metaphor).

Lévi-Strauss is of the opinion that this pattern is also expressed in the Tikopia attitudes towards dolphins. In Firth's survey the relationship between the Korokoro-lineage and dolphins acts as an example of "family-totemism". Dolphins are also an exception to the rule that animals connected with an atua are not used as food.

In Lévi-Strauss's presentation, however, the Tikopia attitudes to dolphins fulfill another function. Lévi-Strauss seems to be of the opinion that these attitudes contain a religious as well as a totemic behaviour, an opposition which on another level corresponds to that between metonymy and metaphor.

a. The Korokoro-lineage's relation to dolphins expresses the metonymic principle. But this principle has an overlapping character as it is also expressed in other religious relations and therefore must exist on a level other than the religious expressions themselves. It can therefore be said to be independent of these in spite of the fact that it appears in them.

b. But metonymy is just one pole of the pattern which stands out behind the cultural forms of expression. Everybody but the Korokoro eat dolphin meat. Lévi-Strauss attaches great importance to the rules of division: it appears that the two clans to whom jams and taro are the "body" of the clan-God are given the "parts of the body" and the two clans to whom breadfruit and coconuts are the "head" of the clan-God, have a right to the extremities (head and tail). Lévi-Strauss's intention may be expressed in the following way: The differences between the clans, or the parts of the body of society, correspond to differences between parts of the animal's body, and then in the same manner as differences in the parts of the bodies of the Gods correspond to differences between plants. The formal characteristics which are ascribed to the clan-God's relation to plants are met in a continuous form in the clans' relation to the parts of the dolphin.

But the clan-Gods' relation to the plants is a totemic form of expression which exists by virtue of formal metaphorical system. This system forms the other pole in the pattern behind the cultural forms of expression. The relationship between Gods and plants is one expression for this formal system, the relationship between clans and parts of the dolphin is another.

The formal system thus has an overlapping character and therefore has to exist on a different level than the expressions themselves, and as a result may be said to be independent thereof in spite of showing themselves therein.

We cannot observe the metonymic-metaphorical pattern directly. It only appears in its "symptoms" on the cultural field of expression. We therefore find two "syndroms" in this field, the religious and the totemic, which appear together but which, after structural analysis, turn out to be distinct, in spite of the traditional view that totemism ought to tend to make us mix them up.

We here come across a thought which is undoubtedly central in Lévi-Strauss's procedure, i.e., that the research material may be stratified into two levels: a "deep" and an "empirical" level, here called "the cultural field of expression". We may briefly express it thus: Lévi-Strauss in his analysis of Firth's material with linguistics as a model performs a reduction of non-linguistic expressions to unconscious thought-processes. This does not only imply that certain "methodological rules" are taken over from a model field of research, but also a taking over of a theoretical principle of explanation which plays the part of an assumption: all cultural phenomena are expressions for unconscious mental operations. Lévi-Strauss's treatment of the material from Tikopia differs from that of Firth precisely in that it is conditioned by these kinds of presumptions. But this does not only mean the tak-

ing over of a principle' of explanation but in reality taking over an explanation.

The consequence is shown in a fundamental difference in the way the anthropologists treat the same material. Firth distinguishes a positive and a negative form of totemism, which he explains with the aid of economic factors. But where Firth sees two forms of totemism Lévi-Strauss sees totemism and religion. He regards these phenomena as cultural expressions for two unconscious mental activities: metaphorical and metonymical processes.

Roman Jakobson's explanation of aphasia contains common sayings about the nature of language. When Lévi-Strauss adopts this explanation and applies it to non-linguistic phenomena like totemism and religion, he at the same time makes certain assumptions about the nature of the research material.

The bipolar structure of language shows itself in the nature of totemism respective to religion. Thus the material introduced by Firth has been "abolished" by being integrated in a wider context, which consists of overlapping principles on a theoretical level. The two forms of totemism which Firth is said to have discovered on Tikopia are just local expressions for universal structures which involve an intellectual activity: the arrangement of the world by metonymic and metaphorical principles. From this perspective the triadic structure, which was characteristic of Firth's explanation, is concealed.

2. Lévi-Strauss and Meyer Fortes

Lévi-Strauss arrives at the following conclusion in his analysis of Tallensi: "It is not the resemblances but the differences that resemble each other..."

1. The "conclusion" indirectly demonstrates his interpretation of the one aspect (2) of Fortes' theory: that animals $a, b, c \dots n$ resemble each other and therefore form class K , and that persons (here ancestors) $a', b', c' \dots n'$ resemble each other and therefore form class K' , and finally, that there is a resemblance between K and K' . As a contrast to this Lévi-Strauss's own "result" is a spontaneous application of the formal system S , and so that S is satisfied by traditional totemic content if the ancestors are regarded as one category of persons, as is done by Lévi-Strauss.

The presumptive character of the "result" is very prominent for several reasons:

a. It is most obviously formulated in terms of S , in spite of the fact that neither Lévi-Strauss nor Fortes himself name the differences which are a presupposition for S to be satisfied. The differences must be specified so that we may see wherein the resemblance between the differences lies.

b. Lévi-Strauss motivates his "interpretation" with the fact that the resemblance "en gros" between ancestors and animals is neither a necessary nor a sufficient condition for their connection. Against this may be pointed out, however, that even if it is not a necessary condition, there are no reasons indicating that it should not be sufficient. If we are to believe Fortes, there is also a sufficient condition for the connection he counts on, and from our point of view also for the interpretation Lévi-Strauss himself gives to Fortes' theory, because we can say that $a, b, c \dots n$, resemble each other with regard to aggressivity and therefore form K , and that the same is valid for $a', b', c', \dots n'$ which therefore make K' , and that finally K and K' resemble each other for the same reason. Thus there are conditions contradicting Lévi-Strauss's interpretation of totemism among the Tallensi, but non sufficient to motivate his own theory. Lévi-Strauss' interpreta-

tion therefore appears to be a theoretical addendum, which has been a priori formulated and vaguely added to Fortes's analysis.

2. The second aspect (1) which Fortes distinguished in the Tallensi totemism implied that animals, ancestors and their lineage are connected through closeness in space.

With the terms of Jakobson and Lévi-Strauss this would be denoted as "spatial contiguity", contiguïté, and so on. The type of connection in other words ought to be "metonymic".

But according to Lévi-Strauss's perception, totemic connections should be metaphorical, and as a consequence he denies that the connection between social unit and natural species is a closeness relationship: "la connexion n'est pas ... une relation de contiguïté". Lévi-Strauss's perspective thus camouflages certain aspects which appear in another perspective: metonymic connections as well as the triadic structure in Fortes's theory, which in Lévi-Strauss's formulation has a dyadic structure. Through this a pairwise resemblance between social unit and natural species is emphasized. He calls this relationship, on which the theories of Fortes and Firth are based, an "objective" or "external analogy". This should simultaneously be regarded as an epistemological description, as the denominational words concern a relationship to an observer/participant: the connection, group-natural species, is founded on a directly observable, i.e., "external" or "objective" resemblance.

But if we want to clarify the totemic problem, we cannot only move on the observation level, according to Lévi-Strauss, but we must raise ourselves to such a general high altitude from where all observed cases appear to be special forms of expression for one general structure.

C. Emphasizing the Internal Homology

1. Lévi-Strauss and Evans-Pritchard

In what manner do Lévi-Strauss's preconceptions of totemism influence his reading of Evans-Pritchard's text?

Lévi-Strauss draws the conclusion that twins, like birds, take "une position intermédiaire entre l'esprit suprême et les humains". The position of twins and birds is thus determined according to Aspect II in Evans-Pritchard's presentation. But if the expression is compared to Evans-Pritchard's summary that twins and birds resemble each other with regard to a third factor, God (a triadic relation), we find a certain difference, since the expression as a whole describes the position of twins and birds in a polarity, and here lies the emphasis, which is evident from the words "intermédiaire" and "suprême".

We will compare Evans-Pritchard's explanation with the reasoning which leads Lévi-Strauss to the above conclusion. The distinction between "birds of the above" and "birds of below" is used in Evans-Pritchard's presentation to explain the nam-ing of twins and not their "identity" with birds. The explanations are hypothetical suggestions which take a rather obscure place in a footnote. Besides, one of the suggestions apparently assumes a connection between twins and birds. However, the distinction between "birds of the above" and "birds of below" is by no means a necessary condition for Evans-Pritchard's explanation of the connection between twins and birds. In Lévi-Strauss's argument, however, the distinction is necessary. The gist of Evans-Pritchard's reasoning should, according to Lévi-Strauss, be

the postulated relationship between twins and birds is metaphorical. Thus we should have found a basis for a theory of totemism which does not have the limited range of applicability of previous theories. Evans-Pritchard's type of solution would be applicable to every relationship which is postulated between categories of persons and species of animals. To describe the relation, Evans-Pritchard himself uses the expression "poetic metaphors", according to Lévi-Strauss. In Evans-Pritchard's work, however, the expression does not stand for this relationship, as Lévi-Strauss seems to believe, but for the relationship between birds and God.

Lévi-Strauss's presumption of totemism is thus guided by his reading of Evans-Pritchard's text, so that distinctions and ideas have a different position and aim than they originally had. According to this preconception totemism consists of metaphorical relationships, which also according to Lévi-Strauss, is the real meaning of Evans-Pritchard's explanation. Furthermore, totemism should consist of corresponding series of differences which lead to the emphasis of Aspect II.

Evans-Pritchard's reasoning lies in Aspect I. The ideas of "God" and "Children of God" are the necessary and fundamental elements of the presentation. It is true that the expression ran nhial indicates a description with the aid of, or in analogy with Aspect II, but his application of the expression is diffuse and he himself is uncertain of its position. It is possible that it does imply an "identification" between twins and birds. In any case the expression is not necessary to explain this "identity". Furthermore, the distinction "birds of the above" - "birds of below" is not used to explain the "identity".

Lévi-Strauss's version of the "série d'enchaînements logiques unissant des rapports mentaux" which would be presented to us in Evans-Pritchard's reasoning: twins "are birds" because twins behave to other persons as "persons of the above" to "persons of below" and because they behave to birds as "birds of below" to "birds of the above".

We now have several reasons to believe that these are Lévi-Strauss's own observations. First of all we find that those links which were not necessary for Evans-Pritchard's reasoning here are essential and fundamental elements.

a. The distinction "persons of the above" - "persons of below" is a necessary link. As we have seen, Evans-Pritchard was uncertain whether this expression could explain the identity of twins and birds at all. But according to Lévi-Strauss: "Comme les oiseaux sont eux-mêmes d'en haut, les jumeaux leur sont assimilés". Thus he does not, like Evans-Pritchard, see the opposite possibility (page note).

b. Furthermore, the distinction "birds of the above" - "birds of below" is necessary for Lévi-Strauss's reasoning, but is not used by Evans-Pritchard in the same sense. Secondly, in Lévi-Strauss's version of the "series of logical connections" those elements are missing which were necessary and fundamental for Evans-Pritchard's reasoning, that is the conceptions "God" and "Children of God". Thus Lévi-Strauss's version is a description with the aid of Aspect II, whilst the main point in Evans-Pritchard's reasoning lies in Aspect I. The discrepancy between the conclusions of the two authors is thus not superficial or illusory, but reflects two different perspectives. We find the reason for this in Lévi-Strauss's preconception of the nature of totemism: a homology between two systems of differences. In the same manner Lévi-Strauss connects dyadic relations between pairs of opposites, i.e., between differences which he obviously sees as homologous.

Schematically, this can be illustrated as follows:

Nature: birds of below $\neq$ birds of the above

Culture: persons of the above $\neq$ people of below
(twins)

In this graphic representation we find the same formal characteristics as in S. Thus the Nuer connection between twins and birds is apparent as a concrete expression for the formal system S. But S has the formal character of a metaphor, and therefore the Nuer connection between twins and birds is said to be metaphorical.

Let us now undertake a change of perspective and instead consider the fundamental elements in Evans-Pritchard's argument with respect to metonymy. Underlying this reasoning is the Nuer conception of God which we, for want of a better term, call "distributed monoteism". This type of God-conception can be described by the terms metonymy and synecdoc. When twins are called gaat kwoth this is an expression for their closeness to God; their connection with God is metonymic.

According to this interpretation, Evans-Pritchard's reasoning reveals a number of metonymic conceptions through which we may understand the meaning of the Nuer statement that twins are birds. In other words, by adopting a perspective which differs from Lévi-Strauss's we may uncover a possible interpretation which is hidden by the perspective proceeded from by Lévi-Strauss. As a consequence of his presumption that totemism consists of metaphorical relationships, which forms his perspective, the metonymic aspects in Evans-Pritchard's text will be distinguished and the metaphoricals will be emphasized.

In Evans-Pritchard's explanation of the "identity" of twins and birds, the main point lies in Aspect I and in Lévi-Strauss's version in Aspect II, but since Aspect II is dependent on Aspect I, Lévi-Strauss should accept Evans-Pritchard's explanation. But in doing so he is exposed to the risk of the same objections that he himself directed at Evans-Pritchard.

This dilemma, however, (partly) seems to be hidden by Lévi-Strauss's perspective.

2. Lévi-Strauss and Radcliffe-Brown's "second theory" of totemism

Radcliffe-Brown's solution, according to Lévi-Strauss, implied that natural species become totem, not because they are "good to eat" but because they are good to think with ("bonnes à penser").

(This theory was not new either to Radcliffe-Brown or to his English colleagues when it was published in continuous form in 1951, and contrary to Lévi-Strauss, Radcliffe-Brown himself obviously did not regard the theories as incompatible.)

The result of this decisive step implies that the content is again integrated in one form and thus the road lies open for a real structural analysis, as far apart from functionalism as from formalism, according to Lévi-Strauss. He thus wants (so to speak, through his alter ego, Radcliffe-Brown) to determine his position as a structuralist in these directions.

He was previously very vague on this point. This inconsistency was probably dependent on his dual front-position, partly against formalism when arguing that the myth must be understood in relation to the ethnographical context, and partly against functionalism when dismissing utilitaristic explanatory forms and also the theory claimed by the functionalists, that myth is a direct reflection of, e.g., ritual.

With Radcliffe-Brown's "second theory" he has run the gamut from "subjective utility" via "external analogy" to "internal homology", "homologie interne", a good elliptical denomination for Lévi-Strauss's own theory of totemism. The relationships revealed by Radcliffe-Brown also appear as a satisfaction of the formal system S, by the traditional totemic content.

- a. the form of homology: there are internal relations between the units of the subsystems, and the homology consists of equalities between these relations.
- b. a classification in relation to an observer and/or a participator, where there is no external, i.e., directly noticeable, pairwise equality between the units which form the homology.
- c. the homology is internal, in the sense of intellectual phenomena.

The natural species cannot be regarded as stimuli, as indicated by the "utilitarianists", but as signs ("signes") which belong to a code, expressing the relationships between social categories. Furthermore, the "opposition" between social groups which is correlated with the "opposition" between natural species, and so on, appears as an expression for the intellectual system or "socio-logic" S which Lévi-Strauss proceeded from, whereby " $\neq$ " expresses contrary opposition. In spite of all the agreement between Radcliffe-Brown's "second theory" and Lévi-Strauss own, the assumption that there is an elementary logic (containing oppositions and correlations and so on) which may be compared to the smallest common denominator for all acts of thought etc., is far deeper and more general than Radcliffe-Brown's postulate that the connection of contrary conception is a universal feature of human thought. As Lévi-Strauss previously formulated his structural idea in confrontation with Radcliffe-Brown's empiricism, he now formulates his theory of thought-structures on the bases of Radcliffe-Brown's text and at the same time in opposition thereto. The difference may be illustrated by a diagram, page 165.

Let us first look at the diagram with regard to Radcliffe-Brown's theory:

Let St_1 be the thought connection of contrary ideas. According to Radcliffe-Brown's postulate, St_1 appears in all human thought, but side by side with other thought-structures. $Se_1 - Se_l$ are empirical expressions for St_1 . Now St_1 may be combined with certain thought-structures $St_2 - St_n$ so that some of $Se_m - Se_n$ become empirical expressions. Let St_2 express "the idea ... of a pair of opponents". In the thought of the Australians, St_1 is now combined with St_2 which gives as a result Se_m (e.g. eaglehawk - crow relation in the myths). We want to point out that Radcliffe-Brown does not count on any deeper structures than $St_1 - St_n$, and this is the context where Lévi-Strauss differs from his predecessors.

When looking at the diagram with respect to Lévi-Strauss's theory, $St_1 - St_n$ may take arbitrary thought-structures which empirically may be expressed as $Se_1 - Se_n$. Lévi-Strauss now differs from Radcliffe-Brown in that he places the elementary logic, which, among other things, contains the connection of contrary ideas which Radcliffe-Brown mentioned, on a lower level than the one where $St_1 - St_n$ lies, because elementary logic underlies all thought, i.e., all other thought-structures. The elementary logic in the diagram thus consists of St_0 , by virtue of which the more superficial structures $St_1 - St_n$ exist.

Lévi-Strauss thereby places intellectualistic reductionism as a contrast against the "utilitaristic" reductionism of the subjective utility. This contains his solution to the dilemma of ethnocentrism: the hermeneutical problem of how to understand the thinking of "the others" is replaced by a theory of participation. We are then taking part of structural archetypes which, contrary to Jung's statement, never in themselves have a content, but are given one first in their ethnographical and ecological context; and vice versa, the mind imposes upon this context a form according to its own laws. Only in the cultural field of expression does an association

take place between form and content. The external conditions vary from place to place and as a result the elementary logic of expression will vary from people to people. But it can only be observed in its forms of expression.

Lévi-Strauss is thus able to motivate, also against the formalists, his apparent paradoxal methodological position, an extreme intellectualism working with the most concrete materialism.

LITTERATURFÖRTECKNING

Förkortningar:

- AS Lévi-Strauss, C. *Anthropologie structurale*. Paris 1958.
 PS Lévi-Strauss, C. *La pensée sauvage*. Paris 1962.
 SA Lévi-Strauss, C. *Structural anthropology*. (Eng. övers. av AS) New York 1967.
 SM Lévi-Strauss, C. *The savage mind*. (Eng. övers. av PS) London 1966.
 TA Lévi-Strauss, C. *Le totémisme aujourd'hui*. Paris 1962.

- Abel, L. 1970. "Sartre vs. Lévi-Strauss" I Claude Lévi-Strauss: *The Anthropologist as a Hero* (ed. E.N. Hayes - T. Hayes), 235-246. Cambridge, Mass. - London.
- Ahlberg, A. 1963. *Filosofiskt Lexikon*. 4. uppl. Stockholm.
- Beattie, J. 1970. *Other cultures. Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*. Woking, London.
- Bibliografi 1970. "Bibliographie des œuvres de Claude Lévi-Strauss", i *Echanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*. (éd. J. Pouillon - P. Maranda) Tome I, xv-xxiii, Haag - Paris.
- Boas, F. 1966. *Race, Language and Culture*. New York, London.
- Bohannon, P. 1971. *Social Anthropology*. Hertford.
- Brown, R. 1968. *Social psychology*. New York, London.
- Chomsky, N. 1966. *Cartesian Linguistics*. New York, London.
- Chulliat, Ch. 1936. *Bibliographie critique du totémisme*. (Diss.) Paris.
- Colby, B.N. (med kommentatorer) 1966. "Ethnographic Semantics: A Preliminary Survey", i *Current Anthropology*, Vol 7, 3-32. Chicago.
- Conklin, H.C. 1954. *The Relation of Hanunóo Culture to the Plant World*. (Diss.) Yale (mikrofilm)
- " 1962. "Lexicographical Treatment of Folk Taxonomies", i *International Journal of American Linguistics*, Vol 28, 119-141. Baltimore.
- Crassolara, J.P. 1933. *Outlines of a Nuer Grammar*. *Anthropos. Linguistische Bibliothek*. Band XIII. Wien.
- " 1953. *Zur Gesellschaft und Religion der Nuer*. *Studia Instituti Anthropos*, Vol 5. Wien-Mödling 1953.
- Durkheim, É. 1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris.
- Durkheim, É. - Mauss, M. 1903. "De quelques formes primitives de classification", i *L'Année Sociologique 1901-1902*. Paris.

- Eisler, R. 1927. Wörterbuch der Philosophischen Begriffe. Vierte Aufl. Band I. Berlin.
- Evans-Pritchard, E.E. 1936. "Customs and Beliefs Relating to Twins among the Nilotic Nuer", i *The Uganda Journal*, Vol III, 230-238. Kampala.
- " 1956. "Zande Totems", i *Man*, Vol 56, 107-109. London.
- " 1965. *Theories of Primitive Religion*. Oxford.
- " 1970a. *Nuer Religion* (litografiskt omtryck av 1. uppl. 1956). Oxford.
- " 1970b. Kommentar till Littlejohn 1970, i *Bijdragen tot de taal-, land-, en volkenkunde*, Deel 126, 109-113. 'S. Gravenhage.
- Firth, J.R. 1957. "Ethnographic Analysis and Language with Reference to Malinowski's Views", i *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski* (ed. R. Firth), 93-118. London.
- Firth, R. 1964. "Totemism", i *A Dictionary of the Social Sciences* (ed. J. Gould - W.L. Kolb), 720-721. Glencoe.
- " 1966a. "Twins, birds and vegetables: problems of identification in primitive religious thought", i *Man* (N.S.) 1, 1-17. London.
- " 1966b. "Correspondence: Twins, birds and vegetables", i *Man* (N.S.), Vol 1, 399. London.
- " 1967a. *Tikopia Ritual and Belief*. London.
- " 1967b. "Correspondence: Twins, birds and vegetables", i *Man* (N.S.), Vol 2, 130. London.
- " 1970. "Reflections on Tikopia 'Totemism'", i *Oceania*, Vol XL, 280-295. Sydney.
- Fortes, M. 1945. *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*. Oxford.
- " 1967. "Totem and Taboo", i *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* (for 1966), 5-22. London.
- Fox, R. 1967. "Totem and Taboo Reconsidered", i *The Structural Study of Myth and Totemism*. ASA 5 (ed. E. Leach), 161-178. Edinburgh.
- Frazer, J.G. 1910. *Totemism and Exogamy*, I-IV. London.
- " 1911. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion* (3rd ed.), Vol I. London.
- van Gennep, A. 1920. *L'état actuel du problème totémique*. Paris.
- George, K. 1968. "The Civilized West Looks at Primitive Africa: 1400-1800, A Study in Ethnocentrism", i *Every Man His Way* (ed. A. Dundes), 22-35. Englewood Cliffs.
- Gregg, J.R. 1954. *The Language of Taxonomy*. New York.
- Haekel, J. 1962. "Totemismus" i *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 3. Aufl. Band 6, 954-956. Tübingen.
- Hultkrantz, Å. 1971. "The Structure of Theistic Beliefs among North American Plains Indians", i *Temenos*, Vol 7, 66-74. Helsingfors.
- Ipola, E.R. de, 1969. *Le structuralisme ou l'histoire en exil. (Etude critique de l'œuvre de Claude Lévi-Strauss)* (Diss.) Paris.
- Jakobson, R. - Halle, M. 1956. *Fundamentals of Language*. Haag.

- Korn, F. 1969. "An analysis of the use of the term 'model' in some of Lévi-Strauss's works", i *Bijdragen tot de taal-, land-, en volkenkunde*, Deel 125, 1-11. 'S. Gravenhage.
- Kuhn, T.S. 1970. *The structure of scientific revolution*, Chicago.
- Leach, E.R. 1957. "The Epistemological Background to Malinowski's Empiricism", i *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, 119-137. London.
- " 1965. "Claude Lévi-Strauss - Anthropologist and philosopher", i *New Left Review* no 34, 1965, 12-27. London.
- " 1966. "Correspondence: Twins, birds and vegetables", i *Man* (N.S.), Vol 1, 557f. London.
- " 1970. *Lévi-Strauss*. London.
- Lesche, C. 1971. "Om psykoanalysens vetenskapsteori", i *Häften för Kristiska Studier*, årg. 4, Nr 5, 7-25. Kristianstad.
- Lévi-Strauss, C. 1950. "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", IX-LII, i *Mauss* 1950.
- " (1955). *Tristes Tropiques* (odaterat nytryck). Paris.
- " 1958. "La geste d'Asdiwal", i *École Pratique des Hautes Études* (Section des Sciences Religieuses). *Annuaire* 1958-1959, 3-43. Paris.
- " 1960a. "L'analyse morphologique des contes russes", i *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics*, Vol III, 122-149. 'S. Gravenhage. (Uppsatsen tidigare publicerad 1960: *Cahier de l'Institut de Science Economique Appliquée*, No 99, 3-36, under titeln "La structure et la forme; réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp".)
- " 1960b. "Four Winnebago myths; a structural sketch", i *Culture in history. Essays in honor of Paul Radin* (ed. S. Diamond), 351-362. New York.
- " 1960c. "On Manipulated Sociological Models", i *Bijdragen tot de taal-, land-, en volkenkunde*, Vol. 116, 45-54. 'S. Gravenhage.
- " 1963. "Réponses à quelques questions", i *Esprit* (N.S.), 11, 628-653. Paris.
- " 1964. *Mythologiques I: Le cru et le cuit*. Paris.
- " 1966. *Mythologiques II: Du miel aux cendres*. Paris.
- " 1967. "A contre-courant" (Intervju av G. Dumur), i *Nouvel Observateur*, Nr. 115, 30-32. Paris.
- " 1968a. "Religions comparées des peuples sans écriture", i *Problèmes et méthodes d'histoire des religions. Mélanges publiés par la Section des Sciences religieuses à l'occasion du centenaire de l'École pratique des Hautes Études*, 1-7. Paris.
- " 1968b. *Mythologiques III: L'origine des manières de table*. Paris.
- " 1969. *The Scope of Anthropology*. London (eng. övers. av "Leçon inaugurale" 5.1.1960. Chaire d'anthropologie sociale. Collège de France, Paris).
- Lévy-Bruhl, L. 1918. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Troisième éd. Paris.

- Lévy-Bruhl, L. 1925. *La mentalité primitive*. Quatrième éd. Paris.
- " 1931. *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Paris.
- " 1949. *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl*. Paris.
- Lienhardt, G. 1961. *Divinity and Experience*. Oxford.
- Lindström, J. m fl. 1972. *Perspektiv och vetenskapsideal* (Stencil). Göteborg.
- Littlejohn, J. 1970a. "Twins, birds, etc", i *Bijdragen tot de taal-, land-, en volkenkunde*, Deel 126, 91-109. 'S. Gravenhage.
- " 1970b. "Reply to Professor Evans-Pritchard", i *Bijdragen tot de taal-, land-, en volkenkunde*, Deel 126, 113f. 'S. Gravenhage.
- Malinowski, B. 1944. *A Scientific Theory of Culture*. Chapel Hill.
- " 1948. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Glencoe.
- Malmberg, B. 1970. *Nya vägar inom språkforskningen*. 4. uppl. Stockholm.
- Mauss, M. 1950. *Sociologie et anthropologie*. Paris.
- Maybury-Lewis, D. 1960. "The Analysis of Dual Organizations: A Methodological Critique", i *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde*, Deel 116, 17-44. 'S. Gravenhage.
- " 1970. "Science or Bricolage?", i Claude Lévi-Strauss: *The Anthropologist as a Hero* (ed. E.N. Hayes - T. Hayes), 150-163. Cambridge, Mass. - London.
- Medawar, P.B. 1969. *Induction and Intuition in Scientific Thought*. Memoires of the American Philosophical Society, Vol 75. Philadelphia.
- Mendelson, E.M. 1967. "The 'Uninvited Guest'. Ancilla to Lévi-Strauss on Totemism and Primitive Thought", i *The Structural Study of Myth and Totemism*. ASA 5 (ed. E. Leach), 119-139. London.
- Mill, J.S. 1872. *A System of Logic I*. London.
- Milner, G.B. 1969. "Siamese twins, birds and the double helix", i *Man* (N.S.), Vol 4, 5-23. London
- Nathhorst, B. 1967. "The usefulness of some of Lévi-Strauss's methodological proposals in the anthropological disciplines", i *Folk-Liv*, Vol 30, 7-15. Stockholm.
- " 1969. *Formal or Structural Studies of Traditional Tales* (Diss.) Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm Studies in Comparative Religion 9. Stockholm.
- Nicolaisen, J. 1963. *Primitive kulturer. Nogle hovedtræk af etnologiens historie*. Köpenhamn.
- Nutini, H.G. 1965. "Some Considerations on the Nature of Social Structure and Model Building: A Critique of Claude Lévi-Strauss and Edmund Leach", i *American Anthropologist* 67, 707-731. Menasha.
- " 1968. "On the concepts of epistemological order and coordinative definitions", i *Bijdragen tot de taal-, land-, en volkenkunde*, Deel 124, 1-21. 'S. Gravenhage.
- " 1970. "Lévi-Strauss's Conception of Science", i *Échanges et Communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss* (ed. J. Pouillon-P. Maranda), Tome I, 543-570. Haag-Paris.

- Pettersson, O. 1966. "Monotheism or Polytheism? A Study of the Ideas about Supreme Beings in African Religion", i *Temenos*, Vol 2, 48-67. Helsingfors.
- Poole, R.C. 1969. "Introduction", i *Totemism* (eng. övers. av TA), Penguin Books, Pelican ed., 9-63. Harmondsworth.
- Popper, K. 1959. *The Logic of Scientific Discovery*. London.
- " 1963. *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*. London.
- Radcliffe-Brown, A.R. 1951. "The Comparative Method in Social Anthropology", i *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol LXXXI, 15-22. London.
- " 1956. *Structure and function in primitive society*. Glencoe.
- " 1958. *Method in Social Anthropology*. Chicago.
- Radnitzky, G. 1968. *Contemporary Schools of Metascience I-II*. Lund.
- Ricœur, P. 1963. "Structure et herméneutique", i *Esprit* (N.S.) 11, 596-627. Paris.
- Ringgren, H. 1968. *Religionens form och funktion*. Lund.
- Rotenstreich, N. 1972. "On Lévi-Strauss's concept of structure", i *The review of metaphysics. A philosophical quarterly*. Vol. XXV, 489-526.
- Sartre, J.P. 1966. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris.
- Saussure, F. de, 1960. *Cours de linguistique générale* (5. éd.). Paris.
- Scholte, B. 1966. "Epistemic Paradigms: Some Problems in Cross-cultural Research on Social Anthropological History and Theory", i *American Anthropologist* (N.S.), 68, 1192-1201. Menasha.
- Simonis, Y. 1968. *Claude Lévi-Strauss ou la 'passion de l'inceste'*. Introduction au structuralisme. Paris.
- Speck, F.G. 1923. "Reptile Lore of the Northern Indians", i *The Journal of American Folk-Lore*, Vol 36, 273-280. New York.
- Tax, S. et al (ed.) 1953. *An Appraisal of Anthropology Today*. Chicago.
- Tambiah, S.J. 1969. "Animals Are Good to Think And Good to Prohibit", i *Ethnology*, Vol VIII, 423-459. Pittsburgh.
- Trubetskoy, N.S. 1933. "La phonologie actuelle", i *Journal de Psychologie normale et pathologique*, XXX^e Année, 227-246. Paris.
- Westermann, D. 1912. "The Nuer Language", i *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin*. Jahrg. XV (Dritte Abteilung: Afrikanische Studien), 84-141. Berlin.
- Westphal-Hellbusch, S. 1969. "Totemismus", i *Wörterbuch der Soziologie* (2. Ausgabe. Herausgegeben von W. Bernsdorf), 1179-1180. Stuttgart.
- Worsley, P. 1967. "Groote Eylandt Totemism and Le Totémisme aujourd'hui", i *The Structural Study of Myth and Totemism*, ASA 5 (ed. E. Leach), 141-159. Edinburgh.
- Yalman, N. 1967. "'The Raw: the Cooked:: Nature:Culture'. Observa-

tions on *Le Cru et le cuit*", i *The Structural Study of Myth and Totemism*, ASA 5 (ed. E. Leach), 71-89. Edinburgh.

